نموذج ترخيص

أنا الطالب : فالون ميرت وَنسل ميرتا أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم
دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: فالون ميرتا

التوقيع:

التاريخ: ٢٠١٦/٨/١٦م

مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم
دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة

إعداد

فالون ميرت وَسَل ميرتا

المشرف

الأستاذ الدكتور "محمد نعيم" ياسين

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة دكتوراه الفلسفة في الفقه وأصوله

كلية الدراسات العليا

الجامعة الاردنية

آب، ٢٠١٦م

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحة وعنوانها: **مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة** وأجيزت بتاريخ: ٢٠١٦/٠٨/٠٣م،

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
١-الأستاذ الدكتور "محمد نعيم" عبدالسلام ياسين، مشرفاً أستاذ ـ الفقه المقارن	....
٢-الأستاذ الدكتور عبد المجيد محمود الصلاحين، عضوا أستاذ ـ الفقه وأصوله	....
٣-الأستاذ الدكتور عبد الله إبراهيم الكيلاني، عضوا أستاذ ـ الفقه وأصوله	....
٤-الأستاذ الدكتور أنس مصطفى أبو عطا، عضوا أستاذ ـ الفقه وأصوله (آل البيت)	....

الإهداء

إلى المبعوث رحمة إلى الخليقة
هاديا إلى الحق والحقيقة
إلى أساتذتي ووالديَّ وزوجتي
أفق العلم والرحمة والدعم
إلى بناتي سلمى وأسماء وبلقيس وابني شعيب
زينة الحياة وبهجتها
إلى إخوتي وأخواتي الأعزّاء على قلبي
إلى قادة المجتمعات المخلصين في العلم وبناء المستقبل

فالون ميرتا

شكر وتقدير

الحمد لله على آلائه أن يسّر لي إتمام هذه الأطروحة، والصلاة والسلام على الرحمة المهداة محمد بن عبد الله، وبعد،،،

إنّ أيّ بحث فكري نظري لا يمكن أن يتبلور في صيغته النهائيّة المُثلى دون عون الآخرين ومساعدتهم. ولذا، أجد من الواجب أن أُنسب الفضل إلى أهله، وأقدّم الشكر والامتنان لكل من قدّم العون، والتشجيع، وحُسن الرعاية، والإرشاد والتوجيه.

فالشكر العميق إلى أستاذي، **الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين،** المشرف على هذه الأطروحة، التي كانت ثمرة توجيهه ومتابعته وتعاونه، إذ كان حفياً بي كلّما قَدِمت إليه مستنصحاً ومتزوداً من بحر علمه الرصين وتوجيهاته العلميّة القيّمة، ومنحني من وقته مدقّقاً ومصوّباً. ولا أنسى تشجيعه الدائم وتحفيزه بمنحي ثقته وتقديره لجهدي المتواضع في هذه الأطروحة، فله كل الشكر والتقدير وجزاه الله عني خير الجزاء.

ويسعدني هنا، اعترافاً بالفضل، أن أتقدّم بخالص إمتناني وعميق شكري إلى **أساتذتي** الكرام الذين جادوا بنفائس أوقاتهم في قراءة هذه الأطروحة، وتفضلوا مشكورين بقبول المشاركة في مناقشتها.

كما لا يفوتني أن أسجل اعترافي بفضل **الدكتور أحمد خالد التميمي،** الذي لم يبخل عليّ بجهدٍ ووقت تدقيقا وتصويبا، فكانت إرشاداته مبنية على تفكير منظم هادف، فله مني جزيل الشكر وعظيم الامتنان، وجزاه الله عني خير الجزاء.

كما أتقدّم بوافر امتناني إلى هذا الصرح العلمي الشامخ، الجامعة الأردنية، وجميع أعضاء الهيئة التدريسية بكلية الشريعة الذين فتحوا لي أبواب المعرفة والبحث العلمي.

وحق عليّ أن أنوّه بفضل أولئك الكرام الذين تعاضدوا معي لاكمالي الدراسات العليا، ما كنت لا أستطيع إتمامها من دون دعمهم، فلهم مني وافر التقدير وخالص الامتنان.

فالون ميرتا

قائمة المحتويات

مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم
دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة

إعداد

فالون ميرت وَسَل ميرتا

المشرف

الأستاذ الدكتور "محمد نعيم" ياسين

الملخّص

تستهدف هذه الدراسة بيان مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، وتوضيح معالم منهج الشرع لتطبيقها، ومكانتها في النسيج التشريعي. ولتوضيح ذلك كان لا بد الوصول إلى تصور عن المعنى العلاقي بين المقاصد والسياسة الشرعيين، محاولا الإجابة عن تساؤل هام هو: ما أوجه العَلاقة بين مقاصد الشريعة والسياسة الشرعية؟ سؤال يتضمن إقرارًا بأن ثمة علاقة بينهما، وذلك يستدعي مجموعة من الأسئلة الفرعية ترتبط بتلك الدوائر التي يلتقيان فيها، وتلك التي يفترقانِ فيها، بعد تقديم المعنى الأساسي للمصطلحات.

لإنجاز الدراسة قد اعتمد الباحث على المنهج التحليلي في التفسير والنقد والاستنباط، واستعان بالمنهج الحواري في بيان العلاقات بين الثنائيات ومناقشة الآراء المختلفة. كما عوّل على المنهج الوصفي في استقراء المادة العلمية المتعلقة بموضوعات الأطروحة مع حضور عنصر الانتقاء. وتم إحالة المعلومات على مراجعها وفق تقنيات المنهج التوثيقي.

وقد تناول البحث بالدراسة ثمانية أوجه من الثنائيات الجدلية المعاصرة المتعلقة بكلٍّ من المقاصد والسياسة. كما خلصت الدراسة إلى سبعة مقاصد للتشريع السياسي تحفظ قيمة الحياة الإنسانية، والمجتمع، والمحيط المادي، ذُكرت كلها في القرآن الكريم والسنة النبوية بدلالات مختلفة، وهي موجودة في ثنايا كلام العلماء دون استقصاء البحث في أبعادها.

أوصى الباحث أخيراً الباحثين بأن يعملوا جاهدين على إظهار "أثر المقاصد في النوازل السياسية المعاصرة"، وأن يدرسوا بعمق قضية "تراتب المقاصد وتداخلها". كما يوصي الجامعات بإدخال مادة مقاصد التشريع السياسي لتدرس في قسم القضاء والسياسة باسم "أصول السياسة الشرعية" على منوال أصول الفقه؛ نظرا إلى كون السياسة تنبني على الكليات التشريعية داخل نسيج المقاصد.

المقدمة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن الحمد لله، الذي جعل الحكم الرشيد فريضة شرعية، وطريقاً لصلاح البشرية وإنقاذها من الضياع، إذ قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٥٠).

وإن التشريع الإسلامي جاء ليُخرج للناس خير أمة تَصلُح باعتدالها في الأمور كلها أن تتّخذ أسوة وقدوة، بقيامها على أقوَم منهاج وأسدِّه، متميزٍ بخصائص في التصور والتصديق والعمل للغايات، إبرازا للشهود الحضاري لهذه الأمة.

إنّ الشريعةَ، مِن منطَلقِ حِرصها على إسعادِ الناس وتحقيق الخير والفلاح للخليقة، قد جاءت أحكامُها لغاياتٍ عاليةٍ وأهداف سامية، تلكم هي المقاصدُ الشرعيّة التي صارت تبحث كعلم من علوم الشريعة. وقد حظِيت من المحقّقين باهتمامٍ بالغ وعناية فائقة، ذلكم أنّ أيّ تصرُّفٍ يتصرّفه المسلم بحسن النية يجب أن يكونَ متَّفِقا مع مقاصدِ الدين، متمشّيًا مع سنّة سيّد المرسلين، حتى لا يهدم المرءُ عملَه من حيث لا يشعُر، ولا يُفسِد دينَه ودنياه من حيث لا يعقِل. ومعرفة مقاصد التشريع الإسلامي تمكننا من تنظيم شؤون الحياة وفقا لمقتضى الوحي والعلم، وأن نقيم الحضارة والعمران على الحق والعدل في مقدماتها ونتائجها؛ لنحقق المفهوم الشامل للعبادة الكلية، التي يتناغم فيها الإنسان مع الوجود المسبّح كله بحمد ربه.

وإن علم السياسة الشرعية جليل القدر، عظيم النفع، خطير الوقع، تُعلم أهميتُه من أهمية موضوعه، وهو النظر العام للأمة فالإنسانية، وقد أدرك ذلك جماعة من العلماء قديما وحديثا، فأفردوه بالتأليف والتحرير. وتزداد أهمية هذا العلم إذا علمنا أن طوائف من الناس قد أخطأت في فهمه وتطبيقه، فطائفة أفرطت فيه فسوغت ما ينافي الشريعة، وطائفة فرّطت فيه فعطلت الحدود وضيعت الحقوق وجرّأت أهل الفسوق على الفساد وجعلت الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد. وكلتا الطائفتين أُتِيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل في كتابه[1].

فالأمة مجمعة على أن الشريعة إنما هي حكمة كلها في بناءها المعرفي، ورحمة وعدل كلها في نسقها القيمي والتشريعي، ومصلحة كلها في نموذجها المقاصدي، تصديقا لقوله عز وجل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء:١٠٧)؛ إذ لا تكون رحمة إلا إذا راعت مصالح المرحومين، يقول القرطبي: "ولا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قُصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية"[2].

---

[1] انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية (ت:٧٥١هـ)، **الطرق الحكمية**، ط.د، مكتبة دار البيان، ت.د، ص١٣.

[2] القرطبي، محمد بن أحمد الخزرجي (ت:٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط.٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ٢/٦٤.

من هذا المنطلق قرّر الشاطبي أن "الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق"[٣]، جزم ابن القيم أن "الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل..."[٤].

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد للسائس أن يعرف المقاصد الشرعية المطلوب تحقيقها ورعايتها في السياسة، فيجعل تلك المقاصد أهدافا محددة، يسعى إليها وُسعَه إرضاءً للرب وقياما بالواجب تُجاه الأمة والشعب؛ ليكون على مستوى المسؤولية المنوطة به، التي إذا حقّقها نال شرف الدنيا والآخرة.

فبات من أولى الأولويات دراسة السياسة الشرعية بتأصيل المقاصد الكلية الخاصة بها، التي تضبط ممارستها وفق الأسس التكليفية التي تقوم عليها في الإسلام، لا سيما في هذا الزمان الذي عُطل فيه العمل بالسياسة الشرعية أكثر مما مضى. وتكون مثل هذه الدراسات هي اللبنة الأولى والأساس في استرجاع تمكين الحكم الرشيد؛ لتحقيق غاياته المصلحية لرعاياه والبشرية.

أ-مشكلة الدراسة:

ينطلق البحث من افتراض عدم الوضوح التام لمقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم عند الباحثين في هذا العلم -من خلال ما اطلعت عليه من دراسات- والسياسيِّين، وعدم تحديد مفرداتها الكبرى. والسبب في هذا يعود بحسب الدريني -رحمه الله- إلى أن العلماء اكتفوا في الغالب بالمنهج الفروعي بدلا من المنهج التأصيلي، فلم يعالجوا الفقه السياسي الإسلامي بـ"الاستقراء والتحليل المنطقي موضوعا وحكما ومقصدا، معالجة تَنْفُذ إلى الفلسفة التشريعية التي تنهض عليها مبادئه العامة وأصوله الكلية، بحيث يستشف الباحث ما يستكن وراءها من الحكمة التشريعية التي ينبغي أن تُتَحرى لتتبين، باعتبارها قوام إرادة المشرّع من النص وحكمه، والغاية التي من أجلها شرع؛ لكونها تمثل المصلحة والعدل"[٥]. ولعل ذلك يسوّغه عدم استشعارهم الحاجة -ما عدا الجويني في الغياثي- لمثل هذا التأصيل في وقت العيش تحت مظلة الإسلام على وجه الإجمال.

وعليه يُمكِن صياغة مشكلة الدراسة في الأسئلة التالية:

- ما مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم؟

ويتفرع عن هذا الإشكال الأساس أسئلة فرعية أهمّها:

---

[٣] الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي (ت: ٧٩٠هـ)، **الموافقات**، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، ط.١، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ١٣٩/١.

[٤] ابن القيم، محمد بن أبي بكر قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ت. محمد إبراهيم، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ١١/٣.

[٥] الدريني، د. فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ط.٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص١٢.

- ما العلاقة بين المقاصد والسياسة؟
- ما المقاصد الإنسانية للتشريع الإسلامي السياسي؟
- ما المقاصد النظامية والمادية للتشريع الإسلامي السياسي؟

ب- أهمية الدراسة ومسوغاتها:

من أهم الموضوعات المعاصرة التي تحتاج إلى البحث عن مقاصدها وأهدافها، تلك التي لها علاقة بالسياسة الشرعية؛ من خلال التفتيش عن الإرادة التشريعية الكلية للشارع الحكيم من وراء النشاط السياسي للبشر في الإسلام.

ومن الأولويات البحثية في الاجتهاد المقصدي البحث عن المقاصد الخاصة والبعد الاجتماعي في منظومة مقاصد الشريعة الناظمة لنصوص الشريعة على مستوى الأمة، من خلال إمعان النظر في الخطاب الشرعي الموجه للأمة أمراً ونهياً، وسبر علل الأحكام في سياقاتها المختلفة وصولا إلى معرفة حكم التشريع السياسي وأسراره.

وهذه الدراسة محاولة متواضعة للبحث في مقاصد السياسة الشرعية من أجل اكتشاف القيم السياسية العليا للأمة، ومعرفة الروح العامة التي تسري في نصوصها المتعلقة بالسياسة، ومن ثم إدراك مناسبات المصالح واعتبارها عند استنباط الأحكام السياسية، وإجرائها على الوقائع والمستجدات.

وتستلهم هذه الدراسة أهميتها ومسوغاتها من النقاط التالية:

١- إن الدراسات التي تخدم الإنسانية بما يعلي راية الحق من أجلّ الأمور التي ينبغي على الباحثين الاعتناء بها تأصيلا وتطبيقا، في ظل تحديات كبيرة في عالم مادي سخر كل ما أنتجته الحضارة من وسائل في إبعاد الإسلام من الحياة العامة.

٢- حاجتنا إلى معرفة الأساس الفلسفي والإطار المرجعي الكلي الذي يبنى عليه الفقه السياسي في الإسلام، وذلك لصعوبة تعقب إرادة المشرع ومقاصده المبثوثة في مختلف النصوص التشريعية؛ للبناء عليها عند خفاء النص الجزئي أو السكوت التشريعي المتروك عمدا للاجتهاد فيه توسعة من الشارع، وترتيب الأولويات في ضوء نلك المقاصد.

٣- ومما يزيد الدراسة أهميةً فقدان أطروحة مستقلة تدرس مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم بطريقة عصرية قريبة المنال، وتحليلها ومقارنتها بما عند الآخرين؛ تسهيلاً لمهمة الباحثين لدراسات أوسع وأعمق.

٤- سدّ النقص في المكتبة الإسلامية في المجال السياسي، والذي يعتبر أفقر جانب في المكتبة الإسلامية مقارنة بالمعارف الإسلامية العديدة، كالفقه، والتفسير، والحديث، وكذا سدّ النقص المقصدي في مجال السياسة، إذ عند كلام الباحثين عن المقاصد الخاصة في المجالات المختلفة لم يبحث جُلُّهم عن المقاصد الخاصة بالسياسة الشرعية.

٥- الإطلاع على مبادئ ومقاصد الفكر السياسي العالمي المعاصر، وإجراء المقارنة بما عند المسلمين، ثم تقديم ما يراه الباحث مناسبا لروح الشرع بعد الإفادة ممن سبقه.

٦- الإسهام في النهوض بالفكر السياسي والمقصدي لدى المسلمين بتقديم دراسة تماثل متطلبات العصر الفكرية في الجانب السياسي؛ إحياء لجزء من فقهنا العظيم ومساهمة متواضعة لإعزاز فاعليته في واقع الحياة العلمية والعملية.

ت- أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق ما يلي:

١- الإسهام في الوصول إلى العقلية المقصدية للفرد والجماعة في المجال السياسي، من خلال الوصف لأوجه العلاقة الصحية بين المقاصد والسياسة من خلال استنطاق نصوص الشريعة ومضامينها القِيَمِية.

٢- حصر مقاصد السياسة الشرعية المتعلقة ببِنية الدولة في الإسلام في المجال الإنساني والنظامي والمادي، التي ينبغي التعمُّق فيها والعَمَل على وفقها؛ لإصلاح المنهَج النظريّ العلميّ والمنهج العمليّ الاجتماعي السياسي التطبيقي، ومراعاتها في جميع أحكام النوازل السياسية والقرارات الصادرة من أولي الأمر من العلماء الربانيين والحكام العادلين.

٣- إظهار أن الشريعة الإسلامية بمقاصدها تحتوي بوفرة على المبادئ اللازمة للنهوض، من خلال إبراز بعض المعالم المنهجية الشرعية للقيام بتلك المقاصد. إذ المشكلة لا تكمن في انعدام القرار السياسي لاستخدام المقاصد فحسب، وإنما في الفكر المنهجي أيضا الذي لا يضع مقاصد الشارع في المرتبة اللائقة بها تشريعيا، وإظهارها في منظومة فكرية متماسكة مع مقاصد الدولة. والتطبيق الكامل للشريعة مرهون عليهما في عصرنا الراهن.

ث- الدراسات السابقة:

مع اهتمام العديد من الباحثين في هذا العصر بالكتابة في المقاصد والسياسة الشرعية، إلا أني لم أعثر -فيما اطلعت عليه من الكتب- على دراسة مستقلة في مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، وغاية ما وجدت في هذا الموضوع مفردات ومسائل منثورة في بعض المدونات التي اهتمت بالمقاصد والفقه السياسي، ولم تكن إلا جزئيات أودعها هؤلاء العظماء في كتبهم المطولة، فهم يستندون إليها في الاجتهاد في المستجدات.

ومن الأطروحات المعاصرة التي تطرقت لبعض موضوعات هذه الدراسة:

١- أطروحة الدكتور يوسف البدوي "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"، حيث حاول أن يبين علاقة المقاصد بالسياسة في مبحث -يحمل نفس العنوان- مكوّن من إحدى عشر صفحة، وتطرق فيه لموضوع مقاصد السياسة عند ابن تيمية، ذاكرا بعض مواقفه وأقواله في ذلك.

٢- ومن ذلك أيضا ما ذكر الدكتور نور الدين الخادمي في كتابه "المقاصد الشرعية؛ تعريفها وأمثلتها وحجيتها"، مبحثا في المقاصد الشرعية للمجالات الفقهية خصص فيه مطلبا من أربع صفحات في مقاصد السياسة الشرعية، وذكر فيه ثلاثة مقاصد رئيسية: حفظ الدين، وحفظ الأمن وحراسة النظام واستدامة الاستقرار النفسي والاجتماعي، وتحقيق العدل والمساواة والشورى والرحمة والحكمة.

٣- من الدراسات الحديثة التي تعرضت لشيء من موضوع مقاصد السياسة كتاب "السياسة الشرعية عند الجويني؛ في قواعدها ومقاصدها"، لمؤلفه الدكتور عمر أنور الزبداني ط.١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م. فقد خصص المؤلف الفصل الثاني من الباب الثاني لبيان مقاصد السياسة الشرعية عند الجويني ذاكرا بعض أقواله في ذلك بحسب مقتضى دراسته، وقسمه إلى أربع مباحث: مقاصد الدين؛ مبيّنا فيه أن الولاية والجهاد شرع من أجله أساسا. ومقاصد الإمامة؛ وذكر فيها الكليات الخمس إيجادا وحفظا، واستصلاح العامة، وسد الحاجات النازلة بالمسلمين، ومتابعة أحوال الولاة. ومقاصد الأمة؛ ذاكرا فيها مصلحة الأمة، ومنها اختيار الأكفأ، وصلاح الخليفة الذي به استصلاح الأمة بتقديم الأصلح لهم. ومقاصد عامة؛ وضمّنها المناكح والمعاملات.

- هذا، وقد عثرت في أثناء البحث عن الكتب المتعلقة بموضوع الدراسة على العديد من كتب المقاصد، والسياسة الشرعية أو الفكر السياسي، إلا أنني لم أجد فيها ما يتعلق بموضوع دراستي مباشرة إلا الشيء اليسير، أو بعضَ مفردات دراستي، وجلّهم يكتفي بتقرير القاعدة الجامعة لمقاصد السياسة الشرعية وشرحها بعض الشيء، ألا وهي: إقامة الدين الحق، وسياسة الدنيا به.

وكل هذه الجهود مشكورة، ولكنها في غير ما خصصت له هذه الدراسة، وإن تناولت شيئا من مفرداتها فإن ذلك جاء عرضا لا قصدا، دون تفصيل ودراسة. وقد تميزت في جوانب كلٌّ من دراسة العلامة ابن عاشور في "أصول النظام الإجتماعي في الإسلام"، ودراسة العلامة محمد أبو زهرة في "تنظيم الإسلام للمجتمع"، ودراسة العلامة الدريني في "خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم"، فإن كلا منهم قد درس بعض مفردات هذه الأطروحة بعمق -جزاهم الله خيرا ورحمهم-.

ومن خلال هذا العرض للدراسات السابقة يتبين الجديد في هذه الدراسة، والتي تبحث بعمق وشيء من التوسع في مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ووصف ما لدى الآخرين أحيانا.

ج- منهج البحث:

الخطوات والأساليب المنهجية المتّبعة في كتابة هذه الرسالة، والتي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

١. إعداد (بيبليوغرافيا موضوعية) تشتمل على العناوين ذات الصّلة بموضوع المقاصد والسياسة الشّرعية، تمّ **استقراء** المادّة العلمية الموجودة في هذه المراجع، وتصنيفها وفق تقنيات **المنهج الوصفي**؛ مع التنبيه على حضور عنصر الانتقاء في انتخاب المعلومات.

٢. اعتماد **المنهج التحليلي** في تفكيك الإشكالات العلمية وتركيبها ونقدها على النّحو الذي يخدم أهداف الدِّراسة، واستعمال طرائق التحليل الثلاث: التفسير والنّقد والاستنباط.

٣. استعمال **المنهج الحواري** من خلال الطّريقة الوظيفية التي تُعنى بدراسة وظائف القضايا العلمية، والعلاقات التأثيرية والتأثرية فيما بينها، كما اعتمد البحث على **الطّريقة المقارنة** في مناقشة المفاهيم خلال إجراء المقارنات بين الشريعة والقوانين الوضعية (مواثيق هيئة الأمم المتحدة والقانون الدولي)، لغرض المناقشة والترجيح، إبرازا لميزة الشريعة وتفوقها، وحافزا على العمل بها.

٤. تركِّز الدِّراسة على الجانب **التأصيلي**؛ أكثر ممّا تعتني بالجانب **التطبيقي**؛ فهذا الأخير وإن كان ذا أهمّية بالغة؛ باعتباره الثمرة التي ينتهي عندها عملٌ كهذا؛ غير أنّه ينبني أساساً على حقيقة مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم وقوّة شرعيتها، ثمّ على وضوح مفاهيمها، وضمان عدم انتكاسها. وخطتي ألا أدخل في التفاصيل الفقهية، وإنما أركز على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة والكليات بالقدر الذي يحقق الهدف من الدراسة، وهو إظهار مقاصد السياسة كمنظومة فكرية تنطلق منها وتجتهد لتحقيقها وتعمل وِفقَها السياسة الشرعية.

٥. أمّا بخصوص إحالة المعلومات على مراجعها، وعزو الآيات والأحاديث والآثار إلى مصادرها؛ فقد عوّلتُ على تقنيات **المنهج التوثيقي** على النّحو الآتي:

أ- يتمّ نسخ الآيات بالرّسم العثماني برواية حفص عن عاصم، ويتم عزوها إلى سورها وأرقامها.

ب- يتمّ عزو الأحاديث والآثار إلى دواوين السنّة المعروفة، مع بيان درجة صحّتها من المصنّفات المعتمدة ما أمكن ذلك. وإذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما أو في موطأ مالك مسندا أكتفي بذكره؛ إذ جميع ما فيها صحيحٌ بإجماع الأمّة على سبيل الإجمال ما عدا المنتقد منها. فإن خلت هذه الدّواوين من الحديث المستدَلّ به؛ أحلتُ على موضعه في كتب السنّة الباقية؛ من غير كلَف بالاستيعاب -اختصاراً-، وههنا التزمتُ الحكم عليه مستعينا بكتب التخريج الأصيلة.

الفصل الأول

مقاصد التشريع الإسلامي والسياسة الشرعية والعلاقة بينهما

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مدخل إلى مقاصد التشريع

المبحث الثاني: مدخل إلى السياسة الشرعية

المبحث الثالث: العلاقة بين المقاصد والسياسة

استهلال

يعنى البحث في هذا الفصل التمهيدي بدراسة التركيب الوصفي المصطلحي لكل من "مقاصد التشريع" و"السياسة الشرعية" في الحكم، ويهدف إلى تقديم بعض التعاريف الأساسية، وصولا إلى بحث العلاقة الصحية بينهما.

وذلك يتم من خلال البحث عن دلالات كل مصطلح مؤثر في بناء التصور بانفراد، والتمعّن في معانيها المستفادة من المصادر الأصلية للمعرفة اللغوية والشرعية والسياسية، ثم يتم البحث في التركيب الوصفي، وبيان ما يختص به كل علم من شروط ومسالك ومجالات.

من ثمَّ يقوم الباحث ببناء تصوّر صحي عن العلاقة بين مقاصد التشريع والسياسة يحافظ على الصلة بين مسلمات الشرع ومستلزمات المعاصرة.

المبحث الأول

مدخل إلى مقاصد التشريع

يشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم مقاصد التشريع

المطلب الثاني: مسالك مقاصد التشريع

المطلب الثالث: توظيف مقاصد التشريع

المطلب الأول
مفهوم مقاصد التشريع

توطئة:

اهتم علماء المسلمين في عصرنا الراهن بربط تعاليم الاسلام بواقع الناس من خلال اهتمامهم بأمرين: الأول: بيان علل الأحكام ومقاصد الإسلام، والثاني: فهم النصوص التفصيلية وترتيب الأولويات الشرعية على مبدأ اعتماد الكليات التشريعية، ردا للفروع إلى الأصول[١].

وتحتل مقاصد التشريع اليوم منزلة كبرى في الفكر الإسلامي المعاصر، ويحق أن نعير لها اهتمامنا على مستويي: التنظير والتنزيل، وأن نلحظها في الاجتهاد، فإن معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها من خاصة الفقه في الدّين[٢]، و"من لم يتفطّن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"[٣].

"مقاصد الشريعة" مصطلح ظهر على ألسنة بعض العلماء، ويعد الإمام الشاطبي[٤] أوّل من أفرد تأليفا في المقاصد وتوسع في بيانها. ولم يجد الباحثون -بعد البحث والتنقيب- استخداما له عند الأقدمين من الفقهاء في القرون المفضّلة، وإن كان مفهومه واضحا في أذهانهم يعملون على وفقه سجية دون تكلّف، ومبثوثا فيما نقل من تراثهم المجيد، فلقد سبقونا إليه كما سبقونا إلى غيره، وإنما كان الفضل لِمَن بعدهم في إفراده وبحثه مستقلا بصفته علما من علوم الشريعة.

ولما كان مصطلح "مقاصد التشريع" مركبا إضافيا تتوقف معرفته على معرفة مفرداته، فإن الباحث يبدأ بتعريف الجزء الأول من هذا المركب وهو "مقاصد"، ثم يعرّف كلمة "التشريع" منسوبة إلى الإسلام، كل ذلك في فروع تالية، وبالله التوفيق.

---

[١] انظر: العلواني، د. طه جابر، **مقاصد الشريعة**، ط.١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م، ص١٢٤.

[٢] انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط. د، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ١١/٣٥٤.

[٣] الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت: ٤٧٨هـ)، **البرهان في أصول الفقه**، ت: صلاح عويضة، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ١/١٠١.

[٤] الشاطبي، نسبة إلى شاطبة إحدى مدن الأندلس، هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللَّخْمِي (ت: ٧٩٠هـ). الإمام المحقق النظار، أحد جهابذة المجتهدين المتفننين الثقات الأخيار، الفقيه الأصولي، واللغوي الألمعي، له استنباطات جليلة وأبحاث شريفة، مع الصلاح والعفة والورع وإتباع السنة. من أشهر كتبه: "الموافقات" و"الاعتصام".

انظر: مخلوف، محمد بن محمد (ت:١٣٦٠هـ)، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، تعليق: عبد المجيد خيالي، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية،١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ١/٣٣٢؛ والزِركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي (ت: ١٣٩٦هـ)، **الأعلام**، ط.١٥، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، ١/٧٥.

الفرع الأول – تعريف المقاصد لغة واصطلاحا:

أولا – المقاصد لغة:

المقاصد جمع مَقصَد –بفتح الصاد على الفصيح[١٠]– إذا أردت المصدر بمعنى: القصد، وإذا أردت المكان بمعنى: جهة القصد، فيُكسر الصاد[١١]، على وزن مَفعِل. والمقصَد: مصدر ميمي يدل مباشرة على الفعل[١٢]، مشتق من الجذر الثلاثي السالم «قَصَدَ»، يقال: قصَدَ/إلى/في/لـ، يَقصِد[١٣]، قَصْدًا، فهو قاصِد، والمفعول مَقْصود (للمتعدِّي)[١٤] بمعنى الشيء المتوجه إليه.

وقد جمع بعض الفقهاء كلمة "القصد" على "قُصودٍ"، على خلاف القياس عند النحاة في عدم جمع المصدر المؤكِّد؛ لأنه جنس، وهو يدل بلفظه على الكثرة فلا فائدة في الجمع[١٥].

---

[١٠] يصاغ المصدر الميمي من الثلاثي السالم على "مَفْعَل" وهو القياس، ونقل عن سيبويه الفتح كلغة أهل الحجاز، والكسر على أنه لغة بني تميم. ولذا، أقرَّ مجمع اللغة المصري جواز فتح العين وكسرها.

– انظر: عمر، د. أحمد مختار (١٤٢٤هـ) وفريقه، **معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي**، ط.١، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٨م، ٧٢١/١.

[١١] الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الحموي، (ت: نحو ٧٧٠هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ط.١، بيروت، المكتبة العلمية،١٩٩٤م، ص٥٠٤؛ وعمر، د. أحمد مختار عبد الحميد (ت: ١٤٢٤هـ) وفريقه، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط.١، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ١٨٢٠/٣.

[١٢] ويمتاز بهذا عن غيره من أسماء المصدر، وبأنه مقيس دون سواه.

– ابن بيه، د. عبد الله بن المحفوظ، **مشاهد من المقاصد**، ط.٢، الرياض – جدة، دار الوجوه – دار التجديد، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص١٥.

[١٣] يقولون: قصَدَ يقْصُدُ، وسبقَ يسْبُقُ. والصواب: كسر العين، لأن الباب الصرفيَّ للفعل «قَصَدَ» بالمعنى المذكور هو: «ضَرَب»؛ فتكسر عينه في المضارع. ويمكن تصحيح الضبط المرفوض استنادًا إلى رأي بعض اللغويين كأبي زيد وابن خالويه وغيرهما، الذين يرون قياسية الانتقال من فتح عين الفعل في الماضي إلى ضمّها أو كسرها في المضارع؛ ولشيوع التبادل بين بابي ضَرَب ونَصَر في العديد من القراءات القرآنية.

– انظر: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ)، **تصحيح التصحيف وتحرير التحريف**، ط.١، ت: السيد الشرقاوي، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٥٦٣.

– وعمر، د. أحمد مختار(ت:١٤٢٤هـ) وفريقه، **معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي**، ط.١، القاهرة، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ٨٢٨/١.

[١٤] انظر: وعمر وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ١٨١٩/٣؛ والفراهيدي، الخليل بن أحمد البصري (ت ١٧٠هـ)، **كتاب العين**، ت: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ٥٤/٥.

[١٥] فدل كلامهم على أن جمع المصدر –ومنه جمع القصد– موقوف على السماع، فإن سُمع الجمعُ عللوا باختلاف الأنواع كقولك: عندي تمور، وإن لم يسمع عللوا بأنه باق على مصدريته. الفيومي، **المصباح المنير**، ص٥٠٤–٥٠٥.

وقد يجمع (قصد) على (قصود) لغير المصدر، بمعنى النية والهدف والعمد.

– انظر: عمر وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ١٨٢٠/٣.

وكلمة "القصد" و"المقصد" لها معان عدة مذكورة في محلها من كتب اللغة، لكن كلها ترجع إلى أصول ثلاثة: يدل الأول: على إتيان شيْءٍ وأَمِّهِ، والثاني: على اكْتنازٍ في الشّيْءِ وكسره، والثّالث: النّاقَةُ الْقَصِيدُ بمعنى الْمُمْتَلِئَةُ لحما[١٦]. والمعنى اللصيقُ بموضوع البحث هو الأول، فإن أصل مَادَّة "قصد" ومواقعها في كلام العرب: **الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نَحْو الشَّيْء**، على اعْتِدَال كَانَ ذَلِك أَو جور، وَإِن كَانَ قد يخص فِي بعض الْمَوَاضِع بِقصد الاسْتقَامَة دون الميل، وقد يقصد الجور تارة كما يقصد العدل أخرى، فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعا[١٧].

ثم كثر استعمال القصد بمعنى: التوسط والاستقامة وطلب الأسدّ والاقتصاد والرشد والاعتدال (بين الإسراف والتقتير وبين المبالغة والتقصير). وأورد هذا المعنى فِي "الأَساس" من الْمجَاز[١٨]، في حين جاء في "عمدة الحفاظ" أن أصل القصد استقامة الطريق[١٩]. فتقول: قصد في الأمر، إذا اعتدل وتوسط وطلب الأسد، فلم يُفرِط ولم يفرِّط. وقصد واقتصد في النفقة: لم يسرف ولم يُقتّر. واقتصد فلَان فِي أمره: إذا استقام. وهو على قصد السبيل، إذا كان راشداً. والمُقَصَّد من الرجال، المعتدل القامة[٢٠].

ثانيا – المقاصد اصطلاحا:

لفظ "**المقاصد**" في اصطلاح بعض العلماء **مشترك بين معان ثلاثة:**

الأول: يستعمل "قصد" بمعنى هو ضد "لغا يلغو"؛ فلما كان اللغو: الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك وهو حصول الفائدة أو عقد الدلالة. واختص المقصد بهذا المعنى باسم المقصود، ويراد به مدلول الكلام، فالمقصد بمعنى المقصود هو المضمون الدلالي.

---

[١٦] انظر: ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي (ت ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ٥/٩٥.

[١٧] قاله ابن جِنّي، ومن أقدم من نقل ذلك عنه: ابن سيده، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت:٤٥٨هـ)، **المحكم والمحيط الأعظم**، ت: عبد الحميد هنداوي، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ٦/١٨٧.

ومما **يرجع إلى الأصل الثاني والثالث قولهم**: انقَصَدَ الرمح: انكسر، ورُمْحٌ قَصِيدٌ: سَرِيع الانكسارِ. وقَصُدَ البَعِيرُ: سَمِنَ، وأَصْلُه من القَصِيد وهو: المُخُّ الغليظُ السَّمِينُ الَّذِي يَتَقَصَّد أي: يَتَكَسَّر لِسِمَنِهِ، والعرب تستعير السِّمَنَ فِي الكلامِ الفصيحِ، فتقول: هذا كلام سمين أَي جيِّد، وقالوا: شِعر قُصِّدَ، إذا نُقِّحَ وجُوِّدَ.

[١٨] انظر: الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد (ت: ٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، ط.١، ت: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ٢/٨١.

[١٩] السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدايم (ت٧٥٦هـ)، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، ت: محمد باسل عيون السود، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ٣/٣١٠. ولخص معاني القصد الفيروزآبادي في **القاموس** (ط. الرسالة، ص٣١٠) بقوله: "القَصْدُ: استِقامَةُ الطريقِ، والاعْتِمادُ، والأَمّ... وضِدُّ الإِفْراطِ".

[٢٠] انظر: الفراهيدي، **العين**، ٥/٥٥؛ والأزهري، **تهذيب اللغة**، ٨/ ٢٧٤؛ والزمخشري، **أساس البلاغة**، ٢/٨١؛ وابن منظور، **لسان العرب**، ٣/٣٥٣؛ والبغدادي، عبد القادر بن عمر (ت: ١٠٩٣هـ)، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، ت: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ٢/٤١٧.

الثاني: يستعمل الفعل "قصد" أيضا بمعنى هو ضد الفعل "سها يسهو"، ولما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد هو حصول التوجه والعزم. واختص المقصد بهذا المعنى باسم القصد، وقد يجمع على قصود، والمقصد بهذا المعنى هو المضمون الشعوري أو الإرادي.

الثالث: يستعمل فعل "قصد" كذلك بمعنى هو ضد الفعل "لها يلهو"، ولما كان اللهو: الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع، واختص المقصد بهذا المعنى باسم المقاصد، وبهذا المعنى هو المضمون القيمي.

وبذلك يأتي الفعل "قصد" بعبارة المقصود أو القصد أو المقصد، ويراد بالأول: **حصول الفائدة،** وبالثاني: **حصول النية والتوجه والعزم،** وبالثالث: **حصول الغاية الصحيحة.** فيشمل "علم المقاصد" إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها، أولاها: **نظرية المقصودات أو الدلالات،** وتبحث المضامين الدلالية للخطاب الشرعي، والثانية: **نظرية القصود،** وتبحث المضامين الشعورية والإرادية، والثالثة: **نظرية المقاصد،** وتبحث المضامين القِيَمية للخطاب الشرعي[٢١].

والذي يهم من هذه الدلالة اللغوية أيضا ما ينطوي عليه هذا المعنى من سمة غرضية تميز السلوك الإنساني، الذي يتكون من الفعل القصدي الهادف، وتلك حقيقة استثمرها مذهب القصدية أو الغرضية من مذاهب علم النفس، الذي يرى أن السلوك الإنساني محدد بالأغراض الإنسانية، وإن الوظيفة الأولى للتشريع، خاصة الإسلامي منه المتصف بالفطرية، هي توجيه تلك الأغراض بالعمل على أن يكون قصد المكلف من أعماله موافقا لقصد الشارع في التشريع[٢٢].

و"القصدية" (Intentionnallite) أيضا من مصطلحات اللسانيات الغربية الحديثة، وتعد من أبرز ملامح البراجماتية اللغوية (pragmatique) التي تُعنَى بدراسة الاستعمال وتجعل مراد المتكلم محورا للدراسة؛ إذ له أهمية كبرى في تفسير الخطاب. فالبراجماتية اللسانية (علم التخاطب) تفرق بين ما يقال وما يقصد، وترى أن الخطاب ليس منطوقا من مضامين فحسب، بل هو منطوق من المقاصد، ومن ثم لا تقبل نظرية "موت المؤلف" التي تُعنى بتحليل النص بمعزل عن المؤلف ومقصوده من النص[٢٣]، ولا تنسجم هذه النظرية أيضا مع الفكر المقصدي في تحليل النص الشرعي.

---

[٢١] انظر: عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط.٢، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م، ص٩٨.

[٢٢] انظر: الحسني، د. إسماعيل، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ط.١، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص١١٤؛ والحسني، د. إسماعيل، **مقاصد الشريعة والاجتهاد في المغرب الحديث**، ط.١، الرباط، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص١٢-١٣.

[٢٣] تبلورت نظرية موت المؤلف على يد الناقد الفرنسي رولاند بارت وتعنى أن المؤلف منتج للنص وليس منتجا لدلالاته.

- انظر: الحمزاوي، د. علاء إسماعيل، **القصدية واللاقصدية في الفكر الإسلامي**، ص١٠-١١، بحث منشور في الشبكة العنكبوتية على الرابط: http://saaid.net/book/19/12531.pdf.
- وعلي، د. محمد محمد، **علم التخاطب الإسلامي**، ط.١، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦م، ص٩ و٤١.

الفرع الثاني – تعريف التشريع لغة واصطلاحا:

أولا – التشريع لغة:

التشريع: مصدرُ شَرَّع –بالتشديد– يشرِّع تشريعا، أي: سنَّ. وشرّع الشيء: **رفعه وبيّنه جداً**، مبالغة في "شَرَع" بالتخفيف، حيث يقال: شرَع اللهُ الدِّينَ: **سنَّه وبيّنه، أوضحه وأظهره.**

ويأتي "التشريع" بمعنى الإمكان من الشريعة، يقال: "شَرّعَ الإبلَ تشريعا"، إذا أوردها شريعة الماء وأمكنها لتشرب من الشريعة، والعرب لا تسمّيه شريعة حتى يكون الماء عِدًّا لا انقطاع له، وفي المثل: "أهون السقي التَّشْرِيْعُ"[1]؛ إذ لا يتطلب تعبئة الماء في الدّلاء.[2]

والشرع: مصدر شَرَعَ، معناه وضع الطريقِ، نحو: شرعت له طريقا، ودُور شوارعُ أي: على نهج وَاضح. ثمّ جُعِلَ اسْما للطريقِ النَّهجِ، فيقال: شرعٌ وشرعة وشريعة وسنة، واستعير ذلك للشرع الالهي[3]. الالهي[3].

الشريعة تدل على الطريق الواضح والمورد إلى المنبع، وهي في الأصل: موْرِدُ الشَّارِبَةِ الماءَ، وَاشتُقَّ منها الشّرعة في الدّين.[4] ثم أطلق التشريع على سن القوانين والأديان فسمِّي الدين شريعة[5].

والخلاصة: يطلق "شرعٌ" على المصدر ويراد به وضع الطريق أو عملية جعل الحكم شرعا، كما يطلق أيضا على اسم المصدر، أي النظام الموضوع أو الشريعة، وهي النتيجة المجعولة. والشريعة لغة هي معين الماء نفسه، وقد يطلق على الطريق إليه، بينما يعني التشريع التمكين من الشريعة وبيانها. ثم استعملت هذه الألفاظ: الشرع والشريعة والتشريع، بمعنى الاسمية فتطلق على الطريق نفسه.

ثانيا – التشريع اصطلاحا:

للشريعة عند العلماء إطلاقان: عام وخاص. فالأول: يرادف الدين والفقه بمعناه الشامل للإسلام، ويراد به: كل ما شرعه الله. والثاني: يختص بالأحكام العملية، ويرادف الفقه باصطلاح المتأخرين.

---

[1] الجوهري، **الصحاح**، ١٢٣٦/٣؛ والعسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل (ت: نحو ٣٩٥هـ)، **جمهرة الأمثال**، ط.د، بيروت، دار الفكر، ت.د، ٩٣/١؛ والميداني، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت:٥١٨هـ)، **مجمع الأمثال**، ت: محمد محيى الدين عبد الحميد، ط.د، بيروت، دار المعرفة، ت.د، ٤٠٦/٢.

[2] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي (ت:٣٩٥هـ)، **مجمل اللغة**، ت: زهير سلطان، ط.٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ٥٢٦/١.

– وانظر: الأزهري، **تهذيب اللغة**، ٤٤/٢؛ والجوهري، **الصحاح**، ١٢٣٦/٣؛ وابن منظور، **لسان العرب**، ١٧٥/٨.

[3] انظر: الراغب، **المفردات**، ص٤٥٠؛ والسمين الحلبي، **عمدة الحفاظ**، ٢٦٣/٢.

[4] الزبيدي، **تاج العروس**، 269/٢١. وانظر: القرطبي، محمد بن أحمد الخزرجي (ت: ٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن، القرآن**، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط.٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ١٦٣/١٦.

[5] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٤٩/٢٥.

وقد يضيّق بعض العلماء مجال البحث في مدلول الشريعة، فيطلقونها ويريدون بها مجالا خاصا من مجالاتها، كصنيع الآجري في كتابه الشريعة ونحوها من الكتب المختصة بالمنهج الاعتقادي.

ويأتي لفظ "الشرع" و"الشرعة" و"الشريعة" في إطلاقات النصوص الشرعية بمعانٍ:

أولها: أنها الطريقة المستقيمة المتكاملة المنزلة على الرسول المخاطب بالوحي، من اعتقاد أو عمل، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (الجاثية: ١٨). وهي بذلك ترادف كلمة الإسلام بمعناه الخاص بإتباع الرسول الخاتم ﷺ.

ثانيها: تطلق الشريعة على ما خصَّ الله تعالى به كلَّ نبيٍّ من الأحكام الفرعية، وما سنَّه لأمته، مما يختلف فيها الشرائع بمقتضى الحكمة الملائمة لوضع البشر، كما أشارت: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)، وتشملها كلمة الإسلام بمعناه العام، فإنه دين الرسل جميعا، من حيث الاستسلام لأمر الله وإتباع الرسول المتأخر. فإن الشرائع إذا اعتبرت بالشارع من حيث أنها شرعت بمقتضى حكمته يصح أن كلها واحدة، وكذا إذا اعتبرت من حيث الغرض والقصد الذي هو مصلحة المشروع له. وإذا اعتبرت بذوات الأفعال فهي شرائع متعددة[1].

ثالثها: تطلق الشريعة أحياناً على ما سنه الله تعالى من الدين لجميع الرسل من أصول الاعتقاد والبرّ والطاعة التي لا يجوز التفرّق فيها، كما في قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣). فكأنَّه تعالى يقول أنه قد بيّن وسنّ لنا الدِّينَ الأصيل الّذي بُعِثَ عليه نُوحٌ في العهد القديم، وَبُعِثَ عليه محمد خَاتَمُ الأنبياءِ في العهْد الحديث، وبُعِث عليه من تَوَسَّطَ بينهما من الأنبياءِ المشاهير[2].

رابعها: وضع طريقة في الدين غير مشروعة، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾ (الشورى:٢١)، أي: أَلَهُم آلهة بيَّنوا وسنُّوا من الشرع ما لَمْ يبح الله لهم ابتداعه[3].

وليس هناك فرق جوهري بين مصطلحي "الشريعة" و"التشريع"، إلا أنه قد شاع في العصر الحديث المصطلح الأخير وتنوع استعماله، فقد يستعمل بمعناه القديم الشامل للأحكام الشرعية، وعليه صدرت عدة مصنفات عن تاريخ التشريع ومناهجه وخصائصه وأصوله ومقاصده. وقد يستعمل "التشريع" بمعنى اصطلاحي أضيق، فيراد به في كثير من الحالات: القوانين، أو سن القوانين، أو الأحكام الشرعية التي يدخل تنفيذها أو مراقبة تنفيذها في حيز اختصاصات الدول والحكومات، أو

---

[1] الراغب، **تفسير الراغب الأصفهاني**، ٤/٣٧٠-٣٧٢.

[2] أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، ت: صدقي جميل، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠هـ، ٨/٤٥٥؛ والسمرقندي، نصر بن محمد (ت٣٧٣هـ)، **بحر العلوم**، ت: د. محمود مطرجي، بيروت، دار الفكر، ٣/٢٢٦.

[3] الطبري، **جامع البيان**، ٢١/٥٢٢؛ والسمرقندي، نصر بن محمد (ت: ٣٧٣هـ)، **بحر العلوم**، ت: د.محمود مطرجي، بيروت، دار الفكر، ٣/٢٢٦ و٢٢٩؛ السمعاني، **تفسير القرآن**، ٥/٧٢.

بمعنى "ما هو قانون للأمة"، لا مطلق الشيء المشروع، كما هو اصطلاح ابن عاشور إذا أطلق لفظ "التشريع"، حيث قال: "أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بمرادَيْنِ لي. كما أرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة..."[١].

والتشريع منه ما هو من وحي الله المنزل، ومنه ما هو من وضع الناس، وهذا ينقسم إلى مسترشد بالوحي فلا يخالفه عمدا، وينطبق على الاجتهاد التشريعي الإسلامي، ومنه مستقل عنه بالكلية معتمدا على العقل والعرف والتجربة الإنسانية، وهذا ينطبق على القوانين الوضعية التي لا تراعي الشرع.

ويمكن للباحث تعريف التشريع الإسلامي[٢] من حيث العموم بأنه: **وضع إلهي سائق لذوي العقول، باختيارهم ما عند الرسول أو راجع إليه اجتهادا، إلى ما فيه صلاحهم حالا وفلاحهم مآلا.**

وقد عُني العلماء بوضع تعريف للشريعة بهذا المعنى، فقيل في تعريفها: "**اسم للأحكام الجزئية التي يتهذَّب بها المكلَّف معاشاً ومعاداً، سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعةً إليه**"[٣].

وبعد تعريف المقاصد والتشريع، أنتقل لأعرِّف "مقاصد التشريع الإسلامي" بصفته مركبا إضافيا.

الفرع الثالث – تعريف "مقاصد التشريع" بصفته عَلَمًا:

المراد من إضافة المقاصد إلى التشريع في سياق هذا البحث، دراسة مبادئه التي ينطلق منها، والغايات التي يريد تحقيقها، **فالمقاصد** هنا هي **مبادئ التشريع** في السياسة والحكم **وغاياتُه** في آن واحد، بحسب المتعلق به من الشرع أو المكلف به. فالمقاصد من حيث ملاحظتها في التشريع، ومن ثم في الاستنباط والتقنين وفق الشرع، بمثابة المبادئ المنظِّمة للأحكام، ومن حيث كونها الأهداف المنشودة من أحكام الشرع، العائدة بالنفع والمصلحة للمكلف المستقيم عليها، فهي غايات.

وزاوية الربط بين "المقاصد" و"التشريع" تتمثل في كون المقاصد من جملة الشريعة التي نص عليها الشارع أو استنبطها العلماء، وفي كونها مصدرا للتشريع في تفصيلاته الاجتهادية تفسيرا وترجيحا، وموجِّها للاجتهاد إنشائا وتنزيلا[٤].

---

[١] ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي (ت:١٣٩٣هـ)، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط.د، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ٢٩/٣.

[٢] قارنه بتعريف الشريعة عند: الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر (ت: ٩٧٤هـ)، **الفتح المبين بشرح الأربعين**، ت: أحمد المحمد وآخرون، ط.١، جدة، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨ م، ص٧٨.

[٣] الكفوي، **الكليات**، ص٥٢٤.

[٤] انظر: هندو، د.محمد، **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، ط.١، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م، ص٦١-٦٢.

أما عن تعريف هذا التركيب اصطلاحا فالشائع لدى الباحثين أن الأوائل، من الذين تناولوا المقاصد ضمن المباحث الأصولية والذين أفردوه بالتصنيف كالشاطبي، لم يهتمّوا لوضع تعريف لمصطلح "مقاصد الشريعة"، إلا إن بعضهم قد حاول التعبير عن المراد الاصطلاحي لهذا المصطلح[١].

ولعل انصرافهم عن التعريف راجع إلى أسباب[٢]، منها: أنّهم اعتبروا الأمر واضحاً ولا يحتاج إلى تعريف حدّي، وأنهم كانوا يكتبون للعلماء الراسخين في علوم الشريعة وكان المصطلح واضحا عندهم. ومنها: أنّ الأوائل قد تبنّوا منهجاً في الحدود بعيدا عن الإغراق في تفاصيلها، ويرون أنه يحصل التعريف بالتقريب للمخاطب بما يميزه من أقسام وأمثلة، وهذا منهج سائد لدى الأوائل وتبعهم في ذلك ابن تيمية والشاطبي، إذ كانوا لا يحددون إلا ما يُشكل من المصطلحات، أو يعسر على العلماء والطلاب تصوّره منها، كما هو الحال في بدايات سائر العلوم الشرعية.

لهذا، فإن السبب الحقيقي في عدم إيراد الشاطبي لمفهوم المقاصد يعود إلى الطبيعة الأساسية لمشروعه الفكري الذي كان ينظر إليه على أنه ليس بحثا في المعرفة فحسب، بل هو مشروع وظيفي يحاول أن يحدث به تغيّراً اجتماعياً، ومنظورا معرفيا جديدا يفهم من خلاله خطاب الشارع الحكيم. ولأن دلالة نظرية المقاصد يصعب حصرها في بعد واحد؛ لاحتوائها على قابلية عجيبة للفهم المتعدد، فله مبرراته الموضوعية التي دفعته إلى عدم وضع تعريف جامع مانع لمفهوم المقاصد، بل عمد إلى إيراد إيضاحات إجرائية متعلقة بالجانب التطبيقي لهذا المفهوم[٣].

---

[١] فمثلاً وُجِدَ للآمدي كلاماً هو أقرب للشرح منه للتعريف الاصطلاحي لمقاصد الشريعة حيث يقول: "المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة، أو دفع مضرّة، أو مجموع الأمرين بالنسبة للعبد". ثم يختصر ذلك قائلاً: "المقصود من شرع الحكم: إنما هو تحصيل المصلحة، أو دفع المضرة"، وذَلِكَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي الدُّنْيَا أَوْ فِي الْآخِرَةِ، فَإِنْ كَانَ فِي الدُّنْيَا فَشَرْعُ الْحُكْمِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُفْضِيًا إِلَى تَحْصِيلِ أَصْلِ الْمَقْصُودِ ابْتِدَاءً، أَوْ دَوَامًا أَوْ تَكْمِيلًا.

- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٣/٢٧١.

ويذهب د. يوسف العالم إلى أن الإمام الغزالي قد تعرّض لتعريف المقاصد في شفاء الغليل بقوله: "رعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء" إلا أنّ هذا التعريف يقصد به المناسب الذي يعبّر عنه برعاية المقاصد، ورعاية المقاصد ليست هي المقاصد بقدر ما يراد بها طريق تحصيل المقاصد، وتحصيل المقاصد وتحقيقها وصيانتها ليس هو المقاصد نفسها. أنظر:

- زغيبة، عزالدين، **مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية**، ط.١، عمان، دار النفائس، ٢٠١٠م، ص١٩.
- عبد الرحمن، د. عبد الله الزبير، **التعريف بمقاصد التكليف**، بحث منشور على موقعه الشخصي، انظر الرابط: http://www.azubair.com/azubair/index.php/main/index/13/9/contents.

[٢] انظر: الريسوني، د. أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط.٥، فرجينيا: معهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص١٧.

[٣] الحسن، د. بدران، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ دراسة في بنية التشكل المعرفي لعلم المقاصد**، الإسلام اليوم، نشر بتاريخ: 23/١١/٢٠٠٥م: http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow-86-6501.htm.

أما عن اتجاهات المعاصرين في تعريف "مقاصد التشريع"، فمن الباحثين من حاول استخلاص تعريف لمفهوم المقاصد من كلام الشاطبي نفسه -في حين يذكر جلّهم أنه لم يضع تعريفا للمقاصد-، مراعيا أن الشاطبي قد عرّف المقاصد في موضعين مختلفين يكمل أحدهما الآخر. فالجزء الأول ذكره عند مقاصد الشارع قائلا: "الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام؛ لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء"[1]. وجاء الجزء الثاني من التعريف في مقاصد المكلف، فقال فيه: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا"[2]. ويبيّن زغيبة أنه لا تنافي بين القصدين، فالقصد الأول معناه: وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به، وهذا معناه: أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام، والانقياد له لا لهواه. ويمكن الجمع بين طرفي التعريف لنصوغ منهما تعريفا من المحتمل أن الشاطبي كان يريده، فنقول: **المقصد الشرعي العام هو: إقامة مصالح المكلفين الأخروية والدنيوية على نظام يكونون به عبادا لله اختيارا كما هم عباد له اضطرارا**[3].

أمّا من صنّف في "المقاصد" من المعاصرين فقد حاول تعريفها اصطلاحياً بحدٍّ جامعا لمدلول المصطلح لدى علماء الشريعة، وقد استخدموا في تعريفاتهم مصطلحات متقاربة في المعنى كـ: **الغايات**[4]، **والأهداف**[5]، **والأسرار**، **والمعاني**، **والحِكم**[6]، **والمصالح**[1]، لبيان دلالة "المقاصد".

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ٦٢/٢.

[2] الشاطبي، **المرجع السابق**، ٢٨٩/٢.

[3] أنظر: زغيبة، **مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية**، ص٢٢.

[4] ممّن عرف المقاصد بالغاية الأستاذ علاّل الفاسي، ثم تبعه كثيرون، منهم: يوسف العالم، والريسوني، والنجار.

- انظر: الفاسي، علاّل، **مقاصد الشريعة ومكارمها**، دراسة وتحقيق: د. إسماعيل الحسني، ط.١، القاهرة، دار السلام، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص١١١.
- الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص١٨ و١٩.
- النجار، د.عبد المجيد، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ط.٢، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨، ص.١٦.

[5] وممن جعَل المقاصِد في المعنى الجامع بين الأهداف والمعاني: د. وهبة الزحيلي، والذي جعل المقاصد هي المعنى الجامع بين المعاني والأهداف والحِكم هو د. خليفة بابكر. انظر: اليوبي، د. محمد سعد بن أحمد، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ط.٢، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٣٠هـ، ص٣٧.

[6] ممن استخدم كلمة "المعاني" و"الحِكم" ابن عاشور، واليوبي والخادمي، والعبيدي، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي.

- انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر (ت١٣٩٣هـ)، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ت: محمد الطاهر الميساوي، ط.٢، عمان، دار النفائس، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٢٥١ و٢٧٣ و٤١٥.
- واليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ص٣٨.
- والخادمي، د. نور الدين، **أبحاث في مقاصد الشريعة**، ط.١، بيروت، مؤسسة المعارف، ٢٠٠٨م، ص١٤.

وجمع بين المعاني والحكم والغايات: مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

وأول تعريف عام جامع للمقاصد العامة والخاصة هو للأستاذ علال الفاسي إذ قال: "المراد بمقاصد الشريعة: **الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها**"[٢].

هذه بعض المفاهيم التي استخدمها من صنّفوا في علم المقاصد، إلا إنّ بعضهم خرج عن هذه الألفاظ ومنهم الدكتور الدريني إذ عرّف المقاصد بأنها: "**القيم العليا التي تكمن وراء الصيغ والنصوص، ويستهدفها التشريع كليات وجزئيات**"[٣]. ولا يلزم أن تكون المقاصد كامنة وراء الصيغ والنصوص، بل ربما تكون الصيغ وظواهر النصوص أدلّ على مقصود الشارع، كما يلاحظ على التعريف أنه يبين حيثيّة وجود المقاصد، لا ماهيتها التي تطلب في الحد. إلا أنه يمكن تأويل الكلام بأن المراد منه: المقاصد قيمٌ عليا كامنة وراء دلالات النصوص أو راجعة إليها يستهدفها كل التشريع.

كذلك فعل الدكتور حرز الله حين عرَّف المقاصد بأنها: "**الأوضاع المترتبة في جماعة المسلمين على الالتزام بأحكام التشريع الإسلامي التزاماً صحيحاً**"[٤]. ويلاحظ عليه تكرار الألفاظ في موضع الإيجاز، وأنه فضفاض، وقد جعل المقاصد بمثابة نتائج مترتبة على الالتزام الصحيح بأحكام الشريعة في الجماعة، فيظهر عليه السببية التلقائية، لا الغائية المقصودة، وليس كل مسبب مقصوداً للشارع، فليس كون الشيء نتيجةً دليلاً على كونه غايةً. فمثلاً: نكاح المطلقة ثلاثاً يؤول إلى تحليلها للأول إذا طلّقها الثاني، وليس التحليل غاية للشارع، إذ إن النكاح بهذا القصد منهيٌ عنه. كذلك، كأن المقاصد لا تشمل الفرد المسلم في غير جماعة مسلمة، فكأنه يعرّف مقاصد الشريعة في الأمة خاصة.

ويرى **الباحث** أنه يمكن تعريف مقاصد الشرع بأنها:

الغايات المصلحية العاجلة والآجلة التي يريد الإسلام تحقيقها، ويرعاها في تشريعاته.

- انظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، **قرارات وتوصيات ومجمع الفقه الإسلامي الدولي لقرارات دورات ٢-١٩**، ط.١، الشارقة، الأمانة العامة للأوقاف، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص٥٤٧، القرار رقم ١٦٧ (١٨/٥).

واكتفى بوصف المقاصد بأنها الحِكم الدكتور حمادي العبيدي.

- العبيدي، د. حمادي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، ط.١، دمشق، دار قتيبة، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص١١٩.

[١] منهم: يوسف العالم، ود. مصطفى مخدوم.

- انظر: الخادمي، **أبحاث في مقاصد الشريعة**، ص١٤؛ والخادمي، **علم المقاصد الشرعية**، ص١٧.
- ومخدوم، د. مصطفى، **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، ط.١، الرياض، دار إشبيليا، ١٩٩٠م، ص٣٤.

[٢] الفاسي، علاّل، **مقاصد الشريعة ومكارمها**، دراسة وتحقيق: د. إسماعيل الحسني، ط.١، القاهرة، دار السلام، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص١١١. **بينما خص العلامة ابن عاشور كلا من المقاصد العامة والخاصة بتعريف مستقل.**

[٣] الدريني، د. فتحي، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ط.١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص١٩٤؛ وعقله، د.محمد، **الإسلام مقاصده وخصائصه**، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ص٩٩؛ نقل التعريف عنهما -ولم أجده في خصائص التشريع للدريني-: الحليبي، د. فيصل بن سعود بن عبدالعزيز، **مقاصد المكلفين عند الأصوليين**، ط.١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٥٤.

[٤] حرزالله، د. عبد القادر، **المدخل إلى علم مقاصد الشريعة**، ط.١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٦هـ، ص١٨.

فالمقاصد مبادئ من حَيْثُ إن منها الِانْتِقَال، وهي غايات من جِهَة أَن إِلَيْها الِانْتِقَال.

وأما وصف المقاصد بأنها "**الغايات**" فمبني على التفصيل اللغوي والشرعي المتقدم. ولفظ "**الغايات**" يشمل الكلية منها والخاصة والجزئية؛ وذلك بمقتضى الجمع و"أل" الاستغراقية لجميع الأهداف الموجهة نحوها إرادة الشارع. ولأن "أصل الغاية: الراية"، فهذا يتوافق مع معنى المقاصد التي لها في خطاب الشارع ما تعرف به، وقد "سميت نهاية الشيء غايته؛ لأن كل قوم ينتهون إلى غايتهم في الحرب، أي رايتهم، ثم كثر حتى قيل لكل ما ينتهي إليه: غاية"[1]، وهذا ينطبق على المقاصد أيضا من حيث أن إليها منتهى مراد تنفيذ التشريع. ولأن "لكل غاية نهاية"[2]، فإنها تناسب المقاصد من حيث الدلالة أن لها حدا يتوصل إليه بالعمل الدنيوي، وليست مُثُلا ذهنية مجردة.

و"**المصلحية**" وصف لموصوف هو "الغايات"، استفدته من المعنى الخيِّر الغالب في استعمال لفظ "المقصد"في اللغة والشرع، كما أن استقراء الشرع يدلّ على أن أحكامه مشتملة على المصالح[3].

وقول الباحث: "**العاجلة والآجلة**" جاء لتأكيد شمول الغايات المصالحَ الحالية والمستقبلية، ولإضفاء البعد الأخروي على الدنيوي في آن واحد لمقاصد الدين الحنيف.

وعبّر الباحث **بالإرادة**؛ لأنها الأنسب عند التحدث عن الإرادة الإلهية، ومطابقةً لِلَفظ القرآن في التعبير عن مراده من شرعه بـ"يريد" في مواضع من كتابه، منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ (النساء: ٢٦)، وقال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٦).

وأراد الباحث بقوله: "**التي يريد الإسلام تحقيقها، ويرعاها في تشريعاته**"، تفسير المجمل في قوله: "الغايات المصلحية"؛ لبيان أن منها ما يريد الإسلام القيام بها وتحقيقها من الشريعة ككل، وهي المصالح الكلية، وأن منها خاصة ببعض تشريعات الأبواب وجزئيات المسائل.

وفضّل الباحث استخدام لفظة "**الإسلام**" على لفظة الشارع لأسباب هي:

– الالتزام بموضوع البحث؛ إذ إن لله تعالى مقاصدَ في الخلق ومقاصد في التشريع، والأخيرة هي موضوع البحث. **فإذن** "**مقاصد الشارع**" أعم من حيث شمولها: **الغايات المحمودة المطلوبة لله من الخلق والتشريع**. ويجمعهما **مقصد الإفادة** من حيث: الإفهام، والانتفاع؛ ليكمل الإنسان معنويا وماديا، ويصلِح ما حوله، حتى لا يكون من الذين عدموا فائدة الانتفاع[4].

– الاحتراز من الشرائع السماوية السابقة غير المشهورة بهذا الاسم الكريم، وإن كانت كليات المقاصد مشتركة بينها ولقب الإسلام يشملها جميعا في آيات من الذكر الحكيم.

---

[1] العسكري، **الفروق اللغوية**، ص٢٩٣.

[2] العسكري، المصدر السابق، ص٢٩٣.

[3] قال الشاطبي في **الموافقات** (١٢/٢): "استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد".

[4] انظر في هذا: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٣٠/٢.

– الصَون لذهن القارئ من الخلط بين ما نريده والإطلاقات الأخرى المعاصرة غير المرادة هنا كإطلاقهم "الشارع" على المُشرِّع الوضعي، وكإطلاق "الشرع" "والشريعة" على الاجتهاد الفقهي خاصة.

المطلب الثاني

مسالك العلم بمقاصد التشريع

من أهم مباحث مقاصد الشريعة بيانُ كيفية الوصول إلى إثباتها، ويهدف المطلب إلى تحليل المسالك المنهجية لتحديد كيفية إثبات مقصد شرعي ما. وهل يتم ذلك عبر القراءة المتدبرة للنص التشريعي بكل أبعاده المفاهيمية والدلالية والسياقية؟ أم عبر قراءة الواقع والمصلحة المجردة التي يراها المحلِّل؟ أم عبر القراءتين معا، مع ترك المجال للنص أن يُقوِّم مرادات الإنسان وأهواءَه، ويُهذِّب واقعَه وسلوكَه؟ أسئلة يجيب عنها البحث صراحة أو ضمنا فيما يلي بإذن الله تعالى وعَوْنِه.

وقد اشتمل القرآن الكريم على المقاصد العامة تأسيساً وتأصيلاً، والسنة النبوية تأكيداً وتبييناً وتطبيقاً، فتلقَّاها **الربانيون** تقبُّلاً وتفهُّماً وتنزيلاً على الوقائع؟ إلاّ إن التنزيل الإلهي صاغ مقاصده بالتصريح أحيانا، وبالإشارة إلى علل الأوامر والنواهي أخرى، وبطريقة غير مباشرة ثالثة تُعرف بالملاحظة عند استقراء مضامين خطابه. وكذلك السنة، فإن طابعها العملي خيرُ ما يجعلها مقصدية، حيث تحقُّق مقصد معالجة الواقع المتغير بمحكمات الوحي الثابتة. لذا كان المقصود في السنة: الْمَعْنى دون اللَّفْظ، وإن كان للألفاظ أهميةٌ كونِها قوالب المعاني، إلا إننا لا نَأْمَن أحيانا أن ينقل الراوي المعنى بلفظ لَا يُؤَدِّي معنى اللفظ النبوي بتمامه، فيغيِّر الْمَقْصُود، بخلاف اللَّفْظ القرآني إذ إنه مَقْصُود في الْقُرْآن بدليل أنه يُثَاب على تِلَاوَته[1].

ويسعى الباحث هنا إلى بيان أهمية البحث عن المقاصد، وعرض المناهج في الوصول إلى المقاصد، وكل ذلك بإيجاز شديد؛ ليشرح بإسهاب مسالك العلم بالمقاصد عند علمائها ونقدها.

الفرع الأول – أهمية البحث عن المقاصد:

البحث عن المقاصد مطلب شرعيٌّ فُهِم من القرآن في سياقَين: **أولهما:** صريح، فالدعوة إلى التدبر والاعتبار في آي الشرع والكون دعوةٌ إلى اكتشاف أسرار الخلق وحِكَم الأمر، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف:٥٤). **ثانيهما:** تنبيه؛ من تضافر النصوص والأحكام المعلَّلة بالمصالح[2].

وقد سلك العلماء مسالك مختلفة في معرفة المقاصد، **ويمكن تعريف مسالك المقاصد** بأنها: **الطرق الدالة على مقصدية الشيء**، أي: كونه مقصدا. أو هي: **الطرق الموصلة إلى إثبات مقصد شرعي ما في مختلف التشريعات**[1].

---

[1] انظر: الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت: ٤٧٦هـ)، **التبصرة في أصول الفقه**، ت: د. محمد حسن هيتو، ط.١، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٣هـ، ص٣٤٧.

[2] ابن بيّه، د. عبد الله بن محفوظ، **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، سلسلة محاضرات مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة، مطابع المدني،١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٣٥.

هذه الطّرق يسْلكها المجتهد للوقوف على المقاصد، فالله تعالى أرشد الناس إلى تحصيل المصالح ودفع المفاسد، وأوضح لهم الطرق المبلغة إلى تعيينها على تفاوت في الوضوح والخفاء.

وأهمية هذه المسالك في أنها كفيلة بتوجيه المجتهد للوصول إلى مقاصد الشرع على الوجه الصحيح دون وهم أو زلل أو زيغ. وهي تُشكّل ضوابط الاجتهاد المقصدي؛ إذ العمل الفقهي متوقف سداده في الجملة على تحري المقاصد، فتكون معرفة السبل الموصلة إلى تعيينها شرطا مقدما عليه.

الفرع الثاني – المناهج في معرفة المقاصد:

سلك العلماء مناهج مختلفة في استنباط مقاصد الشرع، وأشار الشاطبي إلى ثلاثة اتجاهات هي:

الاتجاه الظاهري الذي يرى أن المقاصد تعرف فقط من التنصيص عليها صراحة من الشارع.

الاتجاه الباطني ويشمل طائفتين: الباطنية الذين لا يعتدون بظواهر النصوص، بل ويعتبرون أن مقاصد النصوص هي دائما شيء آخر وهو الباطن، وهذا رأي كل مبطل للشريعة. والمبالغون في القياس، المقدمون له على النصوص، ولم يسمّ منهم أحدا.

الاتجاه الوسطي، الجامع بين اعتبار النصوص وظواهرها، وبين النظر إلى معانيها وعللها وأهدافها وغاياتها من خلال إعمال الأدوات المعِينة لفهم النص؛ من سياق، وقرينة، ومقام، وحسن اعتبار الجزئي ضمنا لكلي، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا العكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد توافقي متكامل، لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهو مذهب أكثر العلماء الراسخين في العلم، فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف مقصد الشارع.

فتحصل من هذا ثلاثة مذاهب: أحدها: تجريد الظواهر، ثانيها: تجريد البواطن، ثالثها: تقرير الظواهر والغوص على الدرر والجواهر التي هي المعاني والغايات، وهو المذهب الحق. ذلك؛ لأن هذا الدين يجمع بين الظاهر والباطن بتوافق تام، فيقوم بمعالم ظاهرة وأحوال باطنة.

وقد انتقد الشاطبي منهج الظاهرية الواقف عند حدود الظواهر، ومنهج الباطنية المفضي إلى إبطال الشرائع؛ إما بسبب التأويلات الباطلة، أو المغالاة في الاعتماد على الأقيسة الفاسدة. فكلاهما ينظر بالعين العوراء إلى أحد العالَمين، وجَهِلَا الموازنة بينهما.

الفرع الثالث – مسالك العلم بالمقاصد:

لقد بين العلماء مسالك المقاصد، واختلفوا في ذلك منهجيا وشكليا؛ لدقة هذا المطلب وحساسيته، إذ مشكلة التعرّف على مقاصد التشريع من أخطر المسائل في هذا العلم. وخدم الأصوليين هذا الأمر بالبحث عن "مسالك العلة" المعرِّفة لعلة الحكم أو مقصده القريب (حكمته)؛ ليتم بها الإلحاق، تناسبا

---

[1] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص١٩.

في ذلك مع بحثهم الجزئي في المقاصد من خلال دراستهم للقياس. وقد أشار جمع من العلماء إلى بعض مسالك المقاصد خصوصا، دون أن يعطوها العناية في التصنيف والشرح والتفصيل[١]. في حين نظفر عند الإمامين المؤصِّلَينِ للبحث في المقاصد: الشاطبي ثم ابن عاشور، بمحاولة أرقى وأشمل في وضع منهج لمعرفة مقاصد الشرع، وهي محاولة تناسب بحثهم الكلي للمقاصد، ثم وجدنا محاولات لإضافة جديد إليهما من بعض العلماء والباحثين المعاصرين.

أولا- مسالك المقاصد عند الشاطبي ونقدها:

لقد خصّ الشاطبي آخر كتاب المقاصد من "الموافقات" لهذا الغرض[٢]، وكان بذلك أول من أفرد هذه المسالك بالبحث على هذا النحو الجديد. وجعله خاتمة؛ لأنه عدّ ما جاء فيه تلخيصا منظّما لما جاء مبثوثا أثناء الكتاب. وبيّن أن المنهج السليم في معرفة المقاصد هو ما قعَّده من جهات، مهَّد لها السبيل علماء راسخون سبقوه إلى مراعاة ظواهر النصوص ومعانيها؛ لتجري الشريعة في نظام واحد.

وعند تعيينه جهات إثبات المقاصد في الخاتمة، ذكر منها أربعا:

الجهة الأولى: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي. فالأمر بالشيء يقتضي طلب فعله، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي يقتضي الكف عن الفعل، فعدم وقوعه مقصود للشارع، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده[٣].

وهذا المسلك يثبت المقصود الشرعي بمعنى الحكم المراد تنفيذه، ولا ينفُذ إلى الحكمة الكامنة وراء تشريع الحكم. وهو يفيد بأن ظواهر الشرع مقصودة حقيقة، خلافا لمن يعاني من هوى التملص من التكاليف. "فلا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن يدعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب..."[٤].

وهذا لا يعني أن مقتضى الأمر: وقوع الفعل، بقطع النظر عن تحققات هذا الوقوع[٥]، بل الوقوع بما يحقِّقه من ثمرة مرجوة، فلا يطلب وقوع الفعل إذا أدى إلى مناقضة مقصوده في التشريع، إذ معنى ذلك أننا طبَّقناه في غير محلّه، إما لعدم تحقق شروطه أو لوجود المانع كعدم القطع عام المجاعة.

وقيَّد الشاطبي هذا المسلك بقَيدَين[١]: **أولهما: أن يكون الأمر أو النهي ابتدائيا**؛ احترازا من الذين قصد بهما غيرُهما وكانا يخدمان تحققَ مقصدٍ، كالنهي عن البيع في قوله تعالى: ﴿ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ

---

[١] انظر: الجويني، **البرهان**، ١/١٠١؛ **مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام**، ص١٨١؛ والبدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص٢٠١.

[٢] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٣/١٣٢-١٦٣؛ والريسوني، **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، ص١٦٣-١٦٤.

[٣] انظر: الشاطبي، المصدر السابق، ٣/١٣٤.

[٤] الغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار المعرفة، ١/٢٩١.

[٥] كما تساءل الدكتور النجار، عبد المجيد، مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية بين الشاطبي وابن عاشور، **مجلة العلوم الإسلامية**، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة ٢، العدد ٢، /١٩٨٧م، ص٣٩.

ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ (الجمعة:٩). فإن النهي عن البيع هنا ليس ابتدائيا أو لذاته، كما هو شأن النهي عن الربا والزنى مثلا، بل لأجل تأكيد الأمر بالسعي؛ إذ الاشتغال بالبيع وقت النداء تعطيلٌ للسعي المأمور به لحضور الذكر يوم الجمعة. وما شأنه هذا؛ ففي فهم قصد الشارع من مجرده نزاع، ويتبين أثر الخلاف في مسألة "الصلاة في الدار المغصوبة".

وثانيهما: أن يكون تصريحيا؛ احترازا من الأمر أو النهي الضمني، الذي ليس مصرّحا به إنما قد يستفاد من ضده؛ فهما مقصودان بالقصد الثاني، لا بالأول عند القائل به، ويجري مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به. وعند من ينفي دلالة الضدّية من الأصوليين فالأمر أوضح في عدم القصد. وكذلك الأمر بما لا يتم المأمور إلا به. فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيها، وبالتالي ليس داخلا في القطعيات الجامعة لمختلف المذاهب التي يقصدها الشاطبي.

وقد استبعد هذا المسلك ابن عاشور[٢] ومن تبعه، وتوهّم الدكتور عبد الكريم حامدي أنه يتماشى مع منهج الظاهرية فحسب، وبناء عليه تكلف في رده وتضعيفه[٣].

وليس الأمر كذلك، وأحسن من ردَّ مثل هذا الزعم هو الشاطبي نفسه حين اعتبَر مُحِقّا هذا المسلك: وجها ظاهرا عاما؛ لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح[٤]. وكان الشاطبي مصيبا في جعل المقاصد الابتدائية لبنات الأساس في بناء صرح المقاصد، إذ استبعادها يعود على الحكم والعلل بالإبطال؛ فإنه تعالى ما أمر إلا ليطاع، وما نهى إلا ليمتثل، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ (النساء:٦٤). "فكيف يمكن القول -بعدها- إنّ الأمر ليس مقصدا، وبأي لغة نفهم المقصد؟"[٥]. بل لو أجرينا الاستقراء على هذا المسلك، وتتبعنا الأحكام المأخوذة منه، وخاصة التي تتضمن في نفسها المصلحة المقصودة من الحُكم، ثم قسّمناها بحسب الموضوعات، ستظهر جليا المقاصد الشرعية العظمى التي تسعى الشريعة لتحقيقها والحفاظ عليها وتنميتها. وقد تنبّه عمليا إلى مثل هذا، الذين كتبوا حول مقاصد القرآن الكريم.

وفي ما ذهب إليه الشاطبي تحوط ظاهر من أن يقع الإخلال في إيقاع مقتضى الأمر والنهي بالتوهمات؛ تعلّلا بأن المصلحة لا تكون في ذلك الإيقاع بل في عدمه، ففي جعل مجرد الإيقاع مقصدا شرعيا قطعٌ لهذه الذريعة أمام كل باغٍ يدعُو إلى تعطيل النصوص والأحكام الشرعية.

الجهة الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي.

---

[١] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٣/١٣٤-١٣٥.

[٢] قد يسلم موقفه من هذا المسلك بتقييده المقاصد بالعامة أو بالخاصة. انظر: ابن بية، **مشاهد من المقاصد**، ص٢٣.

[٣] حامدي، د. عبد الكريم، **المدخل إلى مقاصد القرآن**، ط.١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص١٥٠.

[٤] الشاطبي، **الموافقات**، ٣/١٣٤.

[٥] ابن بية، **مشاهد من المقاصد**، ص٢٥.

فإذا تعينت العلل بمسالك العلة عُلِم أن المقصود ما اقتضت تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه؛ كالنكاح للتناسل، والحدود للازدجار[1]. ولعلماء الأصول كلام مفصل عن طرائق تعيين علل الأحكام، ويمكن أن تعدّ مسالك التعليل طرقا لاستخراج مقاصد التشريع من خلال تعيين علل الأحكام التي هي مظنة وجود الحكمة؛ لأن من شروط العلة كونها مناسبة، يترتب على تشريع الحكم المنوط بها مصلحة مقصودة للشارع. إلا أن المقاصد مرحلة أخرى حيث يقوم المجتهد فيها باعتبار مجموع العلل الثابتة، بعد استقراء المتماثلات، ليخلص بذلك إلى تعيين الحكمة الجامعة المتحدة، واعتبارها مقصدا شرعيا على سبيل الجزم والقطع، مثلما يستنتج الحكم الكلي من الاستقراء.

وسبق للشاطبي تقرير معنى يفيد أن المصالح في التكليف على ضربين:

أحدهما: ما يعرف بمسالك العلل، فنعلل الحكم ونقول: إن تشريع الحكم لأجل المصلحة الفلانية.

والثاني: ما لا يطلع عليه إلا بالوحي، فبقيت المصالح موقوفة على التعبد المحض، ومعناه: الوقوف عند ما حد الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان[2]. وهذا النوع من الأحكام يسمى التعبدي، لأنه مما لا تظهر فيه للمجتهد علة ولا حكمة إلا على وجه الإجمال.

الجهة الثالثة: استخراج المقاصد الأصلية والتبعية. وهذا مبني على أن للشارع مقاصد أصلية هي الأساس ولا تتحقق بتمامها إلا بتحقق ما يخدمها ويكمّلها من المقاصد التابعة في العبادات والعادات. وكل ما ثبت كونه خادما ومكملا للأصلية عُدَّ مقصدا، ولزم مراعاته والعمل على تحقيقه. ومثّل الشاطبي لهذا بمقاصد النكاح والعبادة، وبيّن العلاقة بين المقاصد الأصلية فيهما وبين مقاصدهما التابعة، مقررا أن التابعة لا بد أن تُثبت الأصلية وتقوّيها، لا أن تعود عليها بالإبطال[3].

وذكر الشيخ دراز أن هذا المسلك يسمى عند الأصوليين بمسلك المناسبة، وتساءل عن السبب الذي جعل الشاطبي يفرده عن مسالك التعليل؟

ويرى الباحث أن الشاطبي أراد بذلك شيئا أعم من مسلك المناسبة عند الأصوليين، الذي يقتضي تعيين العلة بمجرد ظهور الملاءمة بينها وبين الحكم الشرعي، بأن تتضمن جلب مصلحة أو درء مفسدة، بدليل أن الشاطبي بَيَّن أن هذه المقاصد تعرف بالنص، أو الإشارة، أو الاستقراء، بخلاف المناسبة التي ليس فيها نص ولا إجماع، وإن كان بين المسلكين تداخل وترابط، إلا أن الشاطبي اعتبر

---

[1] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ١٣٥/٣-١٣٦.

[2] انظر: المصدر السابق، ٥٣٤/٢. وانظر تفصيله **لمسألة التوقف** في الحكم إذا لم تعرف علته (ص١٣٦/٣-١٣٨).

[3] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ١٣٧/٣-١٣٨. و**المقاصد التابعة** بالنظر إلى تأكيدها للأصلية أو مناقضتها تقسم إلى ثلاثة أقسام: **مقاصد تابعة مؤكِّدة للمقاصد الأصلية**؛ فلا شك أن هذا القسم مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع، فيصح. و**مقاصد تابعة مناقضة للمقاصد الأصلية عينا**، ما يقتضي زوالها عينا؛ فالقصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا، فلا يصح التسبب بإطلاق. **مقاصد تابعة غير موافقة ولا مناقضة للمقاصد الأصلية**، فهي لا تقتضي تأكيدا، ولا تقتضي رفع المقاصد الأصلية عينا؛ فيصح في العادات لجواز حصول التأكيد بعد التسبب، ولا يصح في العبادات لأنها مبنية على التوقيف. انظر: الشاطبي، المصدر السابق، ١٥٤/٣-١٥٦.

الملاءمة بين المقاصد التابعة والأصلية، والتي يبحثها الأصوليون هي المناسبة بين العلة والحكم. ويستدل بهذا المسلك: أن كل ما لم ينص عليه مما هو مناسب للحكم فهو مقصود للشرع أيضا.

الجهة الرابعة: سكوت الشارع عن الحكم مع قيام المقتضي للتشريع وعدم المانع. ويدل هذا المسلك على أن الاقتصار على ما سبق تشريعه هو المقصود، ومجاله: ما ظهر منه معنى التعبّد، ووظفه الشاطبي محقًّا لمحاربة البدع.

أما السكوت الذي سببه عدم قيام المقتضي للتشريع فلا يدل على قصد الاقتصار، بل يعمل فيما يعقل معناه بالمصالح المرسلة، كما عمل السلف في تدوين العلم الشرعي وتضمين الصناع وغيرهما[١].

- **وقد وجِّه إلى جهات الشاطبي لمعرفة المقاصد بعض الملاحظات:**

أولها: أنه في المسلك الأول حصر تعرّف المقاصد على أوامر النصوص ونواهيها، في حين أن النصوص تتضمن أكثر من الأمر والنهي، ففي دلالات النصوص -التكليفية وغيرها- ما يُعين على تعرف المقاصد تصريحا وتلميحا[٢]، وهو ما فات الشاطبي الإشارة إليه.

ثانيهما: أنه حصر -في المسلك الثاني- تعرّف المقاصد في علل الأمر والنهي، ومعلوم أن في النصوص -مما سوى الأمر والنهي- عللاً صريحةً ومستنبطةً لأحكام التشريع ومقاصده.

ثالثها: أن المسلك الثالث -عدم التشريع مع توافر دواعيه وعدم المانع- ينبغي التمييز فيه بين سكوت الشارع في مجال العبادات -وهو ما بيَّنه الشاطبي ووظفه لمحاربة البدع، وبينَ سكوته في مجال القضايا الدنيوية التي ترك للمجتمع المسلم أمر تنظيمها من خلال الشورى العامة.[٣]

رابعها: كونها جزئية في الغالب -وهو ما خلص إليه الدكتور النجار-؛ "من حيث اتجه إلى رسم الطريق في البحث عن المقاصد في نطاق آحاد الأحكام، لا في نطاق المقاصد الكلية العامة، وهو ما يظهر بجلاء في المسالك الثلاثة الأخيرة"[٤].

ومما يشفع للدكتور النجار أن الشاطبي لم يصرح باعتباره الاستقراء مسلكا ضمن جهات إثبات المقاصد. وقد خالفه في أن الشاطبي نحا إلى المقاصد الجزئية الدكتور الريسوني معتبرا سبب الخلل في هذا الحكم مبنيا على مجرد خاتمة كتاب المقاصد، وإغفاله الاستقراء في كل نواحي الموافقات[٥].

- وأرى الصواب في أن همَّ الشاطبي المقاصد العامة والكليات الاستقرائية، ويدل عليه تقسيمه الرباعي لمقاصد الشارع وكلها مقاصد عامة، وقد صرح في مقدمة كتابه أن معتمده في إثبات مقاصد

---

[١] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٣/١٥٦-١٦٣.

[٢] الحمداوي، عبد الكريم، **فقه الأحكام السلطانية**، ط.٣، كتاب منشور في الشبكة العنكبوتية دون معلومات للنشر، ص٣٩٤؛ وزغيبة، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ص١١٧.

[٣] الحمداوي، **فقه الأحكام السلطانية**، ص٣٩٤.

[٤] انظر: النجار، **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، ص١٥٩.

[٥] انظر: الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص٣١٣-٣١٤.

الشريعة هو استقراء جزئيات الشريعة، كما أشار إلى ذلك أيضا عند الكلام على المقاصد الأصلية والتابعة. كذلك، مضمون ما قاله في المسألة التاسعة –من النوع الأول من القسم الأول– يتلخص: أن المقاصد إنما ينحصر طريق إثباتها –كأداة– في الاستقراء.

فعلى هذا، يكون الشاطبي قد اعتمد الاستقراء في جميع جهات إثبات المقاصد، وإن لم يذكره في الخاتمة –وذكره أولى–، وكأنه –والله أعلم– فصَّل في الخاتمة جهات الاستقراء كطريق ومسلك مُوَحّد لمعرفة المقاصد العامة والكلية؛ ولذلك عدل عن التعبير بـ"مسالك" أو "طُرُق"؛ لأنهما أعم من مقصوده، إلى مصطلح "جهات"، مشيرا أنها جهات ذلكم الطريق العام الموحد، ولم أرَ من نبّه إلى هذا[1].

ثانيا – مسالك المقاصد عند ابن عاشور ونقدها:

استدرك ابن عاشور ما فات الشاطبي في الخاتمة، فقدّم في أول كتابه ما أخّره، وهو مبحث طرق إثبات مقاصد الشريعة، وأكد ما أهمله من شأن الاستقراء في هذا الموضع، وإن كان خصّه كمسلك من مسالك إثبات المقاصد بعكس الشاطبي. وعلى توجيهي المتقدم لصنيع الشاطبي فإن مسلك الاستقراء عنده أعم وأشمل مما عند ابن عاشور. والطرق الثلاثة عنده لإثبات المقاصد هي:

الطريق الأول – الاستقراء. وهو يتصدَّر عنده طرق إثبات المقاصد، ويكون على نوعين:

أعظمهما: استقراء الأحكام المعروفة عللها، الآئل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بمسالك العلة؛ لأن استقراء العلل الكثيرة المتحدة في الحكمة دليل على اعتبار قصديتها التشريعية، فنجزم بكونها مقصدا شرعيا، كما يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل حكم كلي[2].

والثاني: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة، بحيث يحصل لنا اليقين بأنها مقصد للشارع[3].

الطريق الثاني – أدلة القرآن الكريم واضحة الدلالة أن ظاهرها هو المراد، ويضعف احتمال غيره بحسب الاستعمال العربي، وهذا تجسيد ذاتي لقصديتها التشريعية[4].

والطريق الثالث – السنة المتواترة. رأى ابن عاشور أن التواتر في هذا الباب لا يكون إلا تواترا معنويا وتواترا عمليا. أما المعنوي فهو حاصل بمشاهدة عموم الصحابة عملا من النبي ﷺ، فيحصل لهم به علم يستوي فيه جميع المشاهدين، وإليه يرجع: قسم المعلوم من الدين ضرورة، وقسم العمل

---

[1] وجدت بعد أن كتبت هذا بمدة، أن الشيخ ابن بيه قد سبقني في الإشارة إلى خلاصة ما ذهبت إليه –وإن لم يدعم ذلك بما فعلتُ– في كتابه: **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، ص٧٣، حيث قال: "ولعل إغفال الشاطبي للاستقراء في عده للجهات التي تعرف بها المقاصد مباشرة، أما الاستقراء فإنما يكون بواسطة هذه المذكورات، وليس جهة مستقلة، وإنما هو أداة للتأكد من المقصدية أو من رتبة ثبوتها. فالاستقراء ليس قسما من المذكورات وإنما هو عينها".

[2] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٥٦؛ والحسني، **نظرية المقاصد**، ص٤٢٩.

[3] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٥٩.

[4] انظر: ابن عاشور، **المصدر السابق**، ٣/٦٢؛ والحسني، **نظرية المقاصد**، ص٤٢٩.

الشرعي القريب منه كالوقف. وأما العملي: فيحصل لآحاد الصحابة من الذين تكرر لديه مشاهدة أعمال للرسول ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصدا شرعيا، كما حدث ذلك مع أبي برزة ﷺ[١].

وذكر ابن عاشور طريقة السلف في معرفة المقاصد كنموذج في التعامل مع النصوص والأحكام النبوية، وأنهم ما كانوا يجمدون على ظاهر النصوص، بل كانوا يراعون ويعتبرون المقاصد وراء التعاليم النبوية. والاهتداء بطريقة السلف في هذا الباب يكشف طريق التعامل مع الحقائق الشرعية ومقاصدها، ويتنزل منزلة طريق من طرق إثبات مقاصد الشرع عند ابن عاشور، ولكنه لم يذكرها ضمن طرق العلم بالمقاصد لأنه لم ير حجة في قول للسلف؛ إذ بعضها غير مصرح بأن صاحبه راعى في كلامه المقصد، وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه، لكنه لا يعد بمفرده حجة بل رأيا من صاحبه في فهم مقصد شرعي[٢].

ويلاحظ بسهولة –إضافة إلى ما ذُكِر سابقا– مباينة طرق إثبات المقاصد عند ابن عاشور لجهات إثباتها عند الشاطبي من جهة التسمية، وفي عدم إدراجه فيها جهة السكوت التشريعي. والسبب في الأخير –والله أعلم– كونه يبحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب خاصة، التي هي الجديرة في نظره بأن تُخَصَّ باسم الشريعة، فمصطلح التشريع إذا أطلق عنده يعني ما هو قانون للأمة لا مطلق المشروع. فهو لا يبحث في كتابه عن مقاصد العبادات حتى يدخِل جهة السكوت ضمن طرق إثبات مقاصد التشريع، التي يقصد منها الشاطبي منع البدع؛ لأن العبادات عند ابن عاشور تسمى بالديانة، وتتعلق بالنظام الاجتماعي، وأفرد لذلك تأليفا خاصا[٣].

ويبدو أن ابن عاشور قد حاول تدارك ما فات الشاطبي، غير أن مسالكه بدت غير مكتملة أيضاً، ولذلك يصرح الباحثون بعدم الاقتصار على ما ورد في كتابيهما من طرق إثبات المقاصد.

ثالثا – مسالك المقاصد في دراسات معاصرة، ونقدها:

لقد أضاف الأستاذ الريسوني على مسالك الشاطبي وابن عاشور: **فهم مقاصد الشارع وفق مقتضيات اللسان العربي،** طريقًا لمعرفة المقاصد، وذلك مما فهم من أقوال الشاطبي وآرائه المتفرقة في كيفية معرفة المقاصد[٤]. وظنّي أن العلم بالعربية وأساليبها المعهودة عند أهلها زمن الوحي إنما هو شرط من شروط الاجتهاد –ومنه اجتهاد إثبات المقاصد– وليس طريقًا لمعرفة المقاصد، ولذلك لم يذكره الشاطبي ضمن المسالك؛ لأن السير في الطرق الأربعة التي ذكرها الشاطبي يقتضي أن يكون السالك فيها عليمًا باللسان العربي، وإلا فإنه لن يستطيع أن يخوض غمارها.

---

[١] انظر: ابن عاشور، **المصدر السابق**، ٦٣/٣.

[٢] انظر، ابن عاشور، **المصد السابق**، ٦٦/٣.

[٣] هو كتابه: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. وانظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٢٨/٣-٢٩.

[٤] الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص٢٨٥.

ويقترح الدكتور الحسني إضافة وسيلتَين منهجيتين في إثباتها، إحداهما: **إدراك مقام الخطاب الشرعي**، والثانية: **التمييز الذهني بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الأحكام**[1]. وأرى أن الأولى طريق لازم في الاستنباط عموما وشرط فيه، وليس في إثبات المقاصد فحسب، فيلزم عليه ما أُلزم به سابقُه؛ وأن الثانية شرط في الاجتهاد التنزيلي، وإن كان من الضروري أن يحضر هذا التمييز عند الاستنباط، إلا أنه متضمن في جهة التمييز الذهني بين القصد الأصلي والتبعي في جهات الشاطبي.

ويضيف الدكتور اليوبي: **التعبيرات النصية**، التي يستفاد منها المقاصد كالتعبير بالإرادة، والشرعية، والخير، والنفع، ونحوها[2]. ويلاحظ على هذا المسلك أنه قد يعبّر بهذه التعبيرات ما يدخل ضمن الغايات التكوينية والتشريعية، وقد تطلق ويراد بها التنبيه إلى الحكمة الجزئية من وراء الحكم.

كما أضاف الدكتور النجار مسلك: "**العمل النبوي**" بذاته أو بقرائن الظروف وأحواله. ذلك؛ لأن المداومة على عمل ما في مناسبات متعددة وفي ظروف مختلفة، يتحصل منها أن تلك الأفعال إنما كانت لتحقيق هدف من أجله وقعت وتكررت، وذلك هو المقصد الشرعي منها. وقد استقر في ذهن أبي برزة الأسلمي ﵁ مقصد التيسير استخلاصا من المواقف النبوية[3]. وهذا تنبيه بقيمة السنة العملية، خاصة إذا تكررت وداوم عليها النبي ﷺ، فهي تنبئ عن مقصد شرعي مهم يريد تحقيقه. لكن هذا المسلك يضعف عندما نستحضر اختلاف العلماء في دلالة الفعل على الحكم، وما ثبت في ذهن الصحابي الجليل أبي برزة إنما تأكد نتيجة الاستقراء لتصرفات الرسول وهو معه في الحضر والسفر.

وتميزت دراسة الدكتور حامدي لطرق إثبات المقاصد عند الشاطبي وابن عاشور **بتقسيم ما توصّلا إليه من مسالك إلى: قطعية**، وتختص باستخراج المقاصد اليقينية أو القريبة منها. وهي ثلاثة أنواع: الاستقراء، ونصوص القرآن الصريحة، والسنة المتواترة. **وظنية**، وتختص باستخراج المقاصد الظنية أو الجزئية من آحاد النصوص. وهي نوعان: مسلك التعليل فيما عقل معناه، ويشمل اعتبار العلل الأمر والنهي، والمناسبة؛ ومسلك التعبد فيما لم يعقل معناه[4].

وقد مال آخرون إلى **تلخيص الجهات والطرق** التي ذكرها الشاطبي وابن عاشور **ودمجها**. فالدكتور **الخادمي أوردها ضمن مسلكين: أولهما: الاستنباط المباشر من القرآن والسنة**، المأخوذ من: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي؛ أو من اعتبار علل الأمر والنهي؛ أو من النصوص التقريرية؛ أو من تتبع الأدلة الواردة حول علة واحدة؛ أو من تتبع السكوت النبوي في موضع الحاجة إلى البيان الشرعي؛ أو من تتبع اجتهادات السلف. ويلاحظ أن المسلك الأخير لم يذكر عند الإمامين

---

[1] انظر: الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ص٤٣١.

[2] اليوبي، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ص١٦٧.

[3] انظر: النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص٣٤-٣٥. ويلاحظ اختلافه مع سابقيه في تسمية المسالك.

[4] حامدي، **المدخل إلى مقاصد القرآن**، ص١٩٠-١٩١ و١٩٣، وللمزيد انظر: ص١٤٣-١٩٠.

ضمن طرق إثبات المقاصد، وإنما صرح بالاستفادة منه ابن عاشور. كما أن اعتباره -وبعض الآخر- ضمن الاستنباط المباشر من الوحي تجاوز ظاهر، إذ قد صرح بنفسه بتسميتها اجتهادات.

وثانيهما: الاستخراج من المقاصد الأصلية (التي شرعت ابتداء وأساسا) **والجزئية** (التي شرعت على سبيل التبعية للأصلية؛ تقوية لها وتأكيدا). ومثّل للاستخراج من المقاصد الأصلية من النكاح - وهو التناسل وإعمار الكون- باستخراج مقاصد تابعة كالسكن والأنس بالذرية والاستمتاع بالزوجة. أما الاستخراج من المقاصد الجزئية فيكون بتتبع العلل الكثيرة الثابتة والمحدِّدَة لحكمة مشتركة، فتكون هي المقصد الكلي الأصلي، كمقصد الأخوة المستخرج من علل العديد من الأحكام الناهية عما يفسد العلاقات المجتمعية أو يضعفها كالغيبة والنميمة وغير ذلك[1].

إلا أن الدكتور الفاضل غيَّر طريقة عرضه طُرُقَ إثبات المقاصد في سلسلته في المقاصد الشرعية (رقم ٣)، فذكر أنها ستة: الأول: الأمر والنهي الشرعيان؛ والثاني: السنة التقريرية؛ الثالث: المسكوت عنه؛ الرابع: آثار الصحابة ﷺ؛ الخامس: الاستخراج من المقاصد الأصلية؛ السادس: الاستقراء[2]. وهذا في الحقيقة تفصيل لما أجمله في مسلكَيهِ السابقين، سوى أنه قد اكتفى هنا بالاستخراج من المقاصد الأصلية، ولم يذكر الجزئية، كما صرّح بالاستقراء مسلكا.

ومؤخَّرا وقفت على دراسة للدكتور حمادي تحدّد الطرق التي تعرف منها المقاصد بأربعة[3]:

١. **ما يفهم من جهة اللفظ**؛ مما يفهم من مجرد صيغة الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، وما يلحق بهذا مما يجيء مجيئه ظاهرا من الإخبار بتقرير الحكم أو مدح الفعل أو فاعله[4].

٢. **ما يفهم من جهة التعليل**؛ فالعلة متى كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا؛ لأن التعدي مع الجهل تحكم من غير دليل، أو لا بد من نفيه مقصدا من غير توقف إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ومسلكا. ونظرا إلى أن من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات التي يغلب فيها التعبد، والعادات التي يغلب فيها الالتفات إلى المعاني، اختار المؤلف مسلك النفي في العبادات والتوقف في العادات.

---

[1] انظر: الخادمي، **أبحاث في مقاصد الشريعة**، ص٢٧-٢٨؛ والخادمي، **الاجتهاد المقاصدي**، ص٤٩-٥٠.

[2] انظر: الخادمي، د. نور الدين بن مختار، **المقاصد الشرعية؛ طرق إثباتها، حجيتها وسائلها**، ط.١، الرياض، كنوز إشبيليا، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م، ص ١١ وما بعدها.

[3] انظر: حمادي، د. إدريس، **المصالح المرسلة وبناء المجتمع الإنساني؛ الشاطبي وابن خلدون نموذجين**، ط.١، الرباط، دار الأمان، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص٧٠-٨٢ و٩٧-٩٨ و١٠٦.

[4] أما ما يتوقف فهم المأمور به أو المنهي عنه على غيره، كما هو الأمر فيما هو تبعي من الأوامر والنواهي التصريحية مثل الأمر بالانتهاء عن البيع وقت الجمعة (الجمعة: ٩)، ثم كمسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ وكالمفروض في مسألة مقدمة الواجب، فإنه قد تم إبعاده بتلك القيود المؤسسة لهذه الجهة؛ لضعفه في الدلالة.

٣. **ما يفهم من جهة القرائن الحالية**؛ فمن المقاصد ما يعرف بطريق السكوت عن شرع الحكم أو علته رغم قيام المعنى المقتضي له؛ لأن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على الموجود.

٤. **ما يفهم بطريق الاستقراء**؛ وهو طريق خاص بالمصالح المرسلة التي لا تؤخذ إلا من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق. فالشاطبي يهدف من الجهة الثالثة للتعرف على المقاصد إلى بيان الطريقة الموصلة إلى كل من المصالح الأصلية والمصالح التابعة (لا مجرد تقسيم المقاصد إليهما كما يذهب الأستاذ الريسوني وغيره؛ إذ سبق أن عرّف بهذا التقسيم). والمقاصد الأصلية إما أن تكون عينية أو كفائية، والمقاصد التابعة محققة للأولى ومكملة لها وهي أيضا على قسمين: أحدهما: تنعكس الحظوظ فيه على المكلف بدون واسطة، مثل نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الحاجات من أكل وشرب ولباس ومسكن؛ وثانيهما: ما تنعكس الحظوظ عليه بواسطة غيره، مثل القيام بإعالة غيره من الأهل والأولاد والاكتساب بما لغيره فيه مصلحة كالإجارات والشركات والتجارة والصناعة والحرف[١].

أما الدراسة المتخصصة في "طرق الكشف عن مقاصد الشارع" فكانت للدكتور نعمان جغيم، وقد جعل طرق إثبات المقاصد متدرجة؛ بدءا من دلالة الخطاب الشرعي الذي يستقل بإفادته المقاصد، ثم الذي يفيد بانضمامه مع قرائن أخرى لفظية أو حالية، وختم بالاستقراء الذي اجتمعت فيه الدلائل على معنى مقاصدي مطلوب[٢]. كما أكّد جغيم على أن العمدة في التعرف على مقاصد الشرع هي نصوصه، بكل ما تشمل كلمة النص من معنى منظوم ومنطوق، وفحوى ومفهوم، ومعقول (العلل والحكم) الذي تفرّع عنه الأحكام. فهو رتب طرق العلم بمقاصد الشرع حسب استقلال النص بالإفادة، عكس ما فعله ابن عاشور الذي ابتدأ بالاستقراء الذي لا يفيد علما إلا باجتماع جملة من النصوص والدلائل على المعنى المقصود؛ وإن كان قد راعى قوة الدلالة.

ويلاحظ أن كل هذه الطرق لمعرفة مقاصد الشريعة تقتصر على الاستفادة من الخطاب الشرعي، سواء أكان منفردا، أم منضمّا إليه قرائن، أو مستنبطا منه بمسالك العلة، أو مجموعا بالاستقراء. ومع أن **الدكتور جمال عطية** يصرح بأن طرق معرفة المقاصد ليست محصورة في طرق بعينها، وأن ذلك

---

[١] انظر ما يميز المصالح الأصلية عن المقاصد التابعة عند: الشاطبي، **الموافقات**، ٢/٣٠٣.

[٢] فقسّم مسالك المقاصد إلى طريقين: **الأول**: استخلاص المقاصد من منطوق النصوص، ومعقولها ومفهومها. وذلك من خلال: ١- ظواهر النصوص، وهي وعاء أمر الشارع ونهيه والمتضمنة لإرادته؛ ومثل لهذا المسلك بثلاثة نماذج: أ- استخلاص المقاصد من النص والظاهر. ب- دلالة الأمر والنهي وإفادتها في استخلاص المقاصد. ت- دلالة العام إلى تعميم الحكم أم لا. ٢- استخلاص المقاصد من خلال سياق الخطاب الشرعي ومقامه. وهذا كله في منطوق النص. ثم انتقل إلى معقول النص ومفهومه ودوره في فهم مقاصد الشرع من خلال: ٣- استخلاص المقاصد من خلال البحث عن علل النصوص وحكمها، ٤- كيفية دلالة سكوت الشرع على مقاصده. **الثاني**: الاستقراء؛ فبحث فيه كمنهج شرعي ودرس الاستدلال الاستقرائي عند الشاطبي وابن عاشور، وختم بدراسة تقييمية وأخرى تطبيقية لمسلك الاستقراء.

هو الأصل الذي لا يحتاج إلى التدليل عليه[١]، إلا أنه يؤكد أن ما أورده اللاحقون على الشاطبي لم يخرج عما كتبه، واقتصر عملهم على اختصاره أو إعادة ترتيبه. ثم قام هو الآخر بتلخيص الطرق التي تعرف بها مقاصد الشارع في ثلاثة: **الأول:** النص الصريح على التعليل، **الثاني:** استقراء تصرفات الشارع بنوعيه؛ استقراء الأحكام المعروفة عللها بمسالك العلة، واستقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد. **الثالث:** الاهتداء بالصحابة ﷺ في فهمهم لأحكام الوحي.

ثم أضاف: دور العقل والفطرة والتجربة في معرفة المصالح والمفاسد في حالة غياب النص، وذكر أن جميعهم تجاهلوا ما قرره السابقون على الشاطبي في ذلك كابن عبد السلام[٢] الذي يقول: "المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة"[٣]، وأن "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع"[٤].

في حين يقرر الشاطبي أن استعمال الأدلة العقلية في الأصول مرتبط مع الأدلة النقلية، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع[٥]، وإنما الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعا[٦]. فكل واحد من الضربين مفتقرٌ إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل[٧].

ويستدرك ابن تيمية على القائلين باستقلال العقول بمعرفة جهة المصالح والمفاسد، كما ينكر بالمقابل القول أن العقل لا يحسّن ولا يقبّح، ويرجّح مع تلميذه ابن القيم: أن العقل والفطرة قد يستقلان بمعرفة وجه المصلحة أو المفسدة في نوع من المصالح، ولكن لا يترتب على ذلك جزاء أخروي ما لم يرد دليل شرعي، وأن معرفة العقل مشروطة بعدم مصادمة الأدلة النقلية. فالعلاقة بينهما تكاملية مع كون النقل أساس العقل في الاستهداء، فالعقل يشبه نور العين الذي لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه[٨].

---

[١] عطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ط.٣، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١، ص٣٠.

[٢] انظر: عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص١٩-٢٠.

[٣] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ١٦٢/٢. ونقل الشاطبي هذا المعنى عن الجويني، مضيفا الرأي إلى مذهب الشافعي وأكثر الحنفية، وقد بيّن أن مالكا ذهب إلى اعْتِبار ذلك، وبنى الأحكام عليه على الإطلاقِ. انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، **الاعتصام**، ت: سليم الهلالي، ط.١، الرياض، دار ابن عفان، ١٩٩٢م، ٦٠٨/٢.

[٤] السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ت: طه سعد، ط.جديدة، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م،٥/١. وانظر: البلقيني، عمر بن رسلان (ت:٨٠٥هـ)، **الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام**، ت: د. محمد منيار، ط.١، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٣م، ص١٤٠.

[٥] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٢٧/١.

[٦] الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ص٥٥.

[٧] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٢٢٧/٣.

[٨] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٦/١، و٩٤/١٩؛ والبدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص٢٩٣-٢٩٧.

فإذا قدّم العقل فتقديمَ أوَّلية من حيث به يتم الفهم وعليه مدار التكليف، وإذا قدّم النقل فمن حيث أفضليته من حيث المصدر وإصابة أحكامه المصالح دوما، إذا صح الفهم وحَسُن التطبيق.

وعليه، فإن أريد بالعقل: القوة الغريزية التي في البشر، فيمتنع إرادتها؛ لأنها ليست مسلكا لإثبات المقاصد، وإن كانت شرطا في كل علم عقلي أو سمعي، وهذا العقل هو شرط في التكليف. وإن قصد بالعقل: العلوم والمعارف المستفادة من غريزة العقل، فهي نتيجة مسالك العلم، وليست مسلكا للوصول إليه، وإنّ الاستقراء هو المسلك الصحيح لإثبات مقصد شرعيّ ما من غير المنصوص المباشر، مع الإقرار أن تراكم العلوم والخبرات تعِين لا محالة في الفهم. إذ لا يمكن الوصول إلى كلي عن الاستقراء دفعة واحدة، بل يتم ذلك وفق مراحل، فيبدأ بالملاحظة عبر التأمل الدقيق في الجزئيات؛ للتعرف على ظواهرها. ثم ينتقل إلى مرحلة الفروض العلمية؛ لتفسير ظاهرة ما، ومعرفة سبب حدوثها أو علته. لتتم المراحل بتحقيق الفروض، أو ترجيحها بالأدلة. وإلا، فالعقل والفطرة كآلتين للتمييز والإرشاد تستخدمان في كل عملية نظرية، ومنها طرق إثبات المقاصد، فإفرادها كجهة غير مُتّجِه.

وينبّه الباحث هنا على ضرورة العمق في التأمل والتثبت قبل إثبات مقصد شرعي، وعدم التساهل أو التسرع في ذلك؛ لأنه تتفرع عنه أحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم. وينبغي أن يلاحظ أن الحكمة المنصوص عليها ليست كل مقصود الشرع، وأن هنالك مقصودا عاما لا يتحقق إلا بالعبادية التامة شكلا وروحا في حدود طاقة الإنسان للرحمن، فلا يقبل من أحد التوسل بمراعاة مقاصد الشريعة إلى التنصل من مراعاة حكم من أحكامها، كما لا يقبل التمسك بظواهر الشرع دون ملاحظة مقاصده، والتعبّد لا يحصل إلا بالأمرين معا، وهما للشرع بمثابة الروح والجسد.

ثم إن العلم النظري المجرد بمقاصد الشريعة ليس نهاية المطاف بالنسبة للسياسي عموما والمفتي والقاضي خصوصا، فإن الأمر يحتاج إلى علم بالواقع وملابساته؛ لتحري تحقيق مناطها في التنزيل، ليكيف الحكم بمقتضى ذلك كله. فإن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف البحت الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات؛ فما تكون منافع أو مضار في حال أو وقت أو لشخص، قد لا تكون كذلك لو اختلفت. فيكون إذن العلم بأيلولة المقصد الشرعي إلى الحصول في الواقع وعدمه هو أمرٌ لا يقلّ أهمية عن العلم النظري المجرد بمقاصد التشريع[1]. وهذا ما بيّنه الشاطبي حين اشترط لتحصيل الاجتهاد وصفين: "فهم مقاصد الشريعة على كمالها"، و"التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"[2].

الخلاصة: أن الشاطبي وابن عاشور قد انفردا بتخصيص مبحث لمسالك المقاصد، ومعظم من جاء بعدهما إنما هم عالة عليهما، تدور أبحاثهم حول مادتهما شرحا وتحليلا وترتيبا من غير إضافة.

---

[1] انظر: النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص٢٥.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ٥/٤٢، ويوضح في موضع (٥/١٢٨) أن الاجتهاد بتحقيق المناط لا يحتاج سوى فهم الواقع.

المطلب الثالث

توظيف مقاصد التشريع

توطئة:

بعد معرفة المقاصد ومسالك التعرف عليها يلوح في الأفق سؤالٌ عن وظيفتها: أهي قاصرة على دور الكشف عن أسرار الشريعة وحِكَمِها وغاياتها؟ أم تشمل دورَ المُنْتِج للتصورات والأحكام الشرعية التي يتم الاحتكام إليها والصدور عنها في كل المجالات؟ ثم كيف يتم استثمارها والاستنجاد بها؟

كل ذلك حتى نعرف جدوى استحضار مقاصد الشريعة، وأثر التشبع بها في تشكيل العقلية العلمية أثناء فقهنا لشريعتنا وتفكيرنا في مجتمعاتنا، ولِندرك طبيعة التعامل معها تنزيلا لها في ميدان التطبيق على وجه صحيح؛ كي لا تبقى ترفا ذهنيا مجردا أو فلسفة عقيمة النتاج في الواقع، بل تسهم في التفاعل الإيجابي مع الواقع وتكون أداة استنباط منضبطة تحد من إساءة استعمالها.

وسيعرض البحث هنا ثلاثة قضايا: التوظيف العام للمقاصد، وتوظيفها في السياسة الشرعية، ومن ثم تنتهي الدراسة ببيان الضوابط المنهجية لصحة توظيف المقاصد، وذلك على فروع ثلاثة.

الفرع الأول – التوظيف العام لمقاصد التشريع:

إن استحضار مقاصد الشرع لا يتعلق دوره في الإقناع بجدوى الحكم فحسب، بل يؤدي وظيفة منهجية في ترسيخ العقلية العلمية في فقهنا الاجتهادي للشرع الذي أنزله الله تعالى؛ تفسيرا وترجيحا وإنشائا، وفي فهمنا للواقع الذي يعيشه المكلفون؛ من أجل القيام بمسؤولية التدبير الإصلاحي بتنزيل مقتضيات هذا الاجتهاد المؤصل على المستجدات.

وأول استثمار للمقاصد هو **تأهيل العالم بها ليكون مجتهدا**؛ إذ من أبجديات شروط المجتهد كونه عارفا بالمقاصد على كمالها؛ لتعلق الاجتهاد والأحكام بالمعاني من المصالح والمفاسد؛ **ليتمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها**[1]**، ثم التنزيل بناء على إدراكه التام لواقع المستجدات.**

فتصبح المقاصد هنا أداة إجرائية لفقه الشريعة، حتى تستقيم الشريعة في ذهن المجتهد على نظام واحد، فيراعي مقصود الشرع ولا يناقض أصوله حتى تُثْمِر أحكامه المصلحة المبتغاة منها.

والاجتهاد من حيث الاعتبار ضربان: **معتبر شرعا**، وهو الصادر عن العالم بما يفتقر إليه الاجتهاد، **وغير المعتبر** وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه. والاجتهاد من حيث أداته العلمية ثلاثة أقسام: إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية. وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد (مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص)، فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يلزم غير العلم بمقاصد الشرع جملة

---

[1] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٤٢/٥.

وتفصيلا من وضع الأحكام. وعندما يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فالمفتقر إليه إنما هو العلم بموضوع الدراسة على ما هو عليه في الواقع، وإن كان اجتماع ذلك كمالا في المجتهد[1].

وهذا كله نظر مقصدي يفيد سياسيا في أمور كثيرة من أهمها توزيع السلطات تخصُّصِيًا، وضبط التعاون بينها؛ جلبا للمصلحة على أتم وجه.

لقد أجمل الأستاذ خلاف مجال الاستفادة من المقاصد بقوله: "معرفة المقصد العام من التشريع من أهم ما يستعان به على فهم نصوصه حق فهمها، وتطبيقها على الوقائع، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه"[2]. ذلك؛ لأن ترجيح وجهٍ من المعاني المتعددة التي قد تحملها دلالة الألفاظ والعبارات إنما يمكن بالوقوف على مقصد الشارع، وبمعرفة المقصد وراء كل نص نتمكن على الترجيح أو التوفيق بين النصوص التي تتعارض ظواهرها، كما أن العلم بالمقاصد هو الهادي في الاستدلال بأدلة الشرع المناسبة للوقائع التي لم تتناولها النصوص مباشرة.

ولهذا تُعْنَى السلطة التشريعية بوضع المذكرات التفسيرية، التي تبيِّن المقصد العام من تشريع القانون، كما توضح المقصد الخاص من كل مادة من مواده، وهذه المذكرات والمناقشات أثناء تحضير القانون وتشريعه تُعين على فهم القانون وتطبيقه بنصوصه وروحه.

ثم من جملة وجوه توظيف المجتهد للمقاصد بحسب ابن عاشور خمسة:

الأول: فهم نصوص الوحي على ضوئها وعلى ضوء اللغة؛ لتحديد المراد، ثم استخراج الحِكَم.

الثاني: استخلاص الحكم الصائب من بين النصوص المتعارضة بمقتضى المقصد.

الثالث: اعتبار المقصد الكلي طريقا لمعرفة المقصد الجزئي، خاصة عندما لا يُكْشَف بمسالك العلة المعروفة في الأصول، وعندئذ يمكن اعتبار هذه الحكمة -إذا ضُبِطَتْ- علةً تؤهل حكم ذلك النص للتعدي بالقياس إلى ما لم يرد فيه حكم ما دام يجتمع معه في نفس العلة.

الرابع: إيجاد أحكام لم يرد بخصوصها نص على ما يستبين من مقصد شرعي يتحقق به. والتبصر بالمقاصد لتمييز صحيح المرفوعات ومعتبر المقطوعات من غيرها، وتصاريف الاستدلال. فرب مروي خالف مقصدا قطعيا، فيردُّ المروي بعد التحقق من مخالفته للقطعي، كما فعلت عائشة ﵂ ببعض مرويات وآراء لبعض الصحابة. ولعل هذا أوسع مجال للمقاصد.

ويجعل علال الفاسي المقاصد المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء على الفقه الإسلامي[3]، بمعنى: يرجع إليها المختلفون عند النزاع من أجل الترجيح، ما دامت أصول الفقه لا تفي برفع النزاع بين المختلفين، ولا بد من إضافة هذا الكلام ليصح كلامه رحمه الله، وإلا فالنصوص القطعية في دلالتها والمتفق على ثبوتها والإجماعات والقياس الجلي هي المرجع

---

[1] انظر: المصدر السابق، ٥/١٢٤ و١٢٩ و١٣١.

[2] خلاف، عبد الوهاب (ت: ١٣٧٥هـ)، **علم أصول الفقه**، ط.٨، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، ص١٩٧.

[3] الفاسي، **مقاصد الشريعة ومكارمها**، ص٥١، ١٦١.

الأبدي الأول في التشريع؛ لأن شرعية الحكم أو ثبوت المقصد متوقف أساسا على استقرائها وتتبع علل أحكامها، حتى تصح الاستعانة بها في تأصيل النوازل الجديدة.

الخامس: التقليل من الأحكام التعبّدية، التي نعترف بعدم إدراك علتها التفصيلية؛ إذ التعليل برعاية المصالح هو الأصل في الأحكام[1]، ومراعاة هذا الأصل في ذاته تعبدٌ لله تعالى بامتثال قصده في التشريع، وعدم مراعاته يقود إلى رد كثير من معاني النصوص ومخالفة أحكامها.

هذا، وقد أوصل ابن بيّه في "المشاهد" وجوه الاستنجاد بالمقاصد إلى أربع وثلاثين وجها[2]، كلها تقريبا عبارة عن قواعد أصولية ولغوية واستدلالية تمَّ تسديد العمل بها. وحدد الدكتور الخادمي مجال إعمال المقاصد في الأمور الظنية المحتملة؛ فيسهم إعمالها في بيان المحتمل، واستنباط أحكام للنوازل التي لم يرد في حكمها نص من الكتاب والسنة، وكذلك في الترجيح بين الأدلة المتعارضة[3].

كما أن الفكر المقصدي يرسخ الفكر العلمي في مستويي: تشغيل المبادئ (الفائدة والتعليل والفطرة)، وإعمال التقنيات (كالاستقراء والمقام واعتبار العلاقات)، المتداخلين في الممارسة العلمية (فالتعليل بصفته مبدأ لا يتم إلا باستحضار السياق المقالي والمقام الحالي للحكم الثابت بالخطاب الشرعي، وباستقراء الأوصاف المختلفة لاختيار الوصف المناسب)، وصولا إلى نتيجتهما العلمية: مستوى استخراج المفاهيم، أو القوالب الفكرية والمعاني الكلية التي من أهمها الاتساق والتمايز، الحاكمة لبنيته والموجِّهة منهجيتَه، التي يتبلور في إطارها تقصيد العالم للشريعة[4].

ومن أهداف تفعيل المقاصد بصفتها وسيلة لتحقيق المقاصد ما يأتي:

١. **تطمين الإيمان وبيان كمال شريعة الرحمن**: وذلك بالمعرفة الكاملة بعلل أحكام الشريعة، والاستيعاب التام لمقاصدها، من أجل أن تكون أحكام المستجدات مفصلة تفصيلا يرجع إليها. وقد فُسِّر معنى التفصيل الوارد في شأن القرآن بأن الأدلة الشرعية كلها راجعة إليه، لأن السنة على كثرتها مبيّنة للقرآن، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل:٤٤)، وكذلك الشأن مع باقي الأدلة، فإنما تنشأ عن القرآن وإليه يرجع تفصيلها للأحكام. وما دام الأمر كذلك فإن المقاصد الكلية الثلاثة ومكملاتها قد تضمّنها القرآن على الكمال وتفاصيل باقي الأدلة مفصّلة لها،

---

[1] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٤٠-٥١.

[2] ابن بيّه، **مشاهد من المقاصد**، ص١٥٠-١٨٠.

[3] الخادمي، د. نور الدين، ضوابط إعمال المقاصد، **مجلة الأصول والنوازل**، ع٤، رجب ١٤٣١هـ، ص١٩.

[4] انظر: الحسني، د. إسماعيل، **مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي؛ دراسة في أسئلة التدقيق المصلحي والتوظيف المنهجي**، ط.١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص٩٢، وللتوسع انظر: ص٦١-١١٠.

فيجب مراعاتها في تكييف نوازل كل عصر. وبذلك يحصل تطمين إيمان المؤمن وردع المشكك[1]؛ لأن تظاهر الدلائل وكثرة طرق العلم يريحان الصدر على شرعية العمل ويزيلان الشبه.

٢. **ضبط الاجتهاد وتوجيه الخلاف:** وذلك من خلال تبني قواعد المقاصد الكافلة لتنسيق الاجتهاد الجزئي بكليات الشرع ومآلات التطبيق منعا من اضطراب الفتوى في قضايا الترجيح والذرائع.

٣. **تدعيم العمران:** بالبيان المقصدي أن الأحكام الشرعية والمصالح الدنيوية الراجحة على توافق وانسجام، وبالبيان العلمي للمصالح وطرق مراعاة الشرع لها وقواعد ضبط أصولها كيفيات تحقيقها.

الفرع الثاني – توظيف المقاصد في الفقه السياسي:

ينبغي للسياسي الذي يستحضر المقاصد أن يتفاعل مع الواقع بناء على وعيٍ علميٍ به أولا، معتبرا الواقع بنية لها تاريخ يدله إلى جذور البنية المجتمعية، ثم يعمل نظره وتدبيره في تلك المعطيات بناء على اجتهاد فكري وفقهي يعتمد في المعالجة على آليات ثلاث: **آلية الاحتكام إلى الشرع وروحه؛ وآلية الوعي المنهجي بالتمايز** (بين ظروف الأزمنة والأمكنة، وبين أساليب البيان القرآني، وبين الوسائل والمقاصد من الأحكام)؛ **وآلية الجمع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.** وإن لأداة التمييز بين الوسائل والمقاصد دورا منهجيا ونقديا: في تعقل الشريعة تفهما واستنباطا، وفي التطبيق الأقوم للأحكام الشرعية والتبصر الواعي بمآلات تنزيلها[2].

فالكشف عن أعيان المقاصد بأنواعها من حيث العموم والخصوص والجزئية، ثم التقعيد العلمي لضبط أصولها، فتفعيلها في الواقع بما يصلحه من آليات حالا ومآلا، هي أهم مجالات علم المقاصد. وكل ذلك يتم من خلال ثلاث سمات علمية للتفكير المقصدي: **التعليل**، الذي يستدعي **التركيب** بين الفرع وأصله أو الجزء بكلِّيه، و**الترتيب** الذي يمكّن من الترجيح بين المتعارضات[3].

وكون مجال السياسة أكثر مرونة من مجال الفقه؛ لقيامه على المصلحة الناجزة والمتوقعة أكثر من قيامه على النصوص المباشرة، واعتبار المقاصد الإطار الأساسي المناسب للسياسة العادلة، إلا أن ذلك لا يعني بتاتا تعطيل دلالات النصوص ولا الإجماعات الصحيحة، بل استحضارها والإعمال الصحيح للمقاصد يسدد فهم الخطاب الشرعي، ويؤدي اعتبارها في الاجتهاد وظائف عدة، منها: النظر الشمولي لنصوص الشريعة وأحكامها، واعتبار المقاصد من المرجحات في اختلاف الفقهاء، والتبصر بمآلات أفعال المكلفين وتطبيق الأحكام الشرعية عليها[4].

---

[1] وذكر القرافي عن "الجواهر": "أما القيام بدفع شبه المبطلين فلا يتعرض له إلا من طالع علوم الشريعة، وحفظ الكثير منها، وفهم مقاصدها وأحكامها، وأخذ ذلك عن أئمة فاوضهم فيها وراجعهم في ألفاظها وأغراضها. القرافي، أحمد بن إدريس (ت:٦٨٤هـ)، **الذخيرة**، ت: محمد حجي وآخرين، ط.١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م، ١٣/٢٣٢.

[2] انظر: الحسني، **المصدر السابق**، ص١١٣ بتصرف.

[3] انظر: الريسوني، د. أحمد، **الشريعة كلها معللة بمصلحة العباد**، الموقع أون إسلام.

[4] مجمع الفقه الإسلامي الدولي، **قرارات وتوصيات ومجمع الفقه الإسلامي الدولي**، ص٥٤٨، رقم ١٦٧ (١٨/٥).

المقاصد بدورها تفتح للسياسة طريقين لتدعيم الدين وتنظيم مصالح المجتمع: فتح باب الاجتهاد، وإغلاق باب التعصّب، وبذلك تدعم السياسةَ في دائرتين: تدعيم الإيمان، وتنظيم العمران، وهما محور الصلة بين المقاصد والسياسة. وذلك من خلال أمرين أساسيين: دفع التهارج والفساد من خلال نظام الحسبة الأصيل؛ ومنع الظلم والاستبداد والبحث عن حقوق المواطنة من خلال نظام التشريع والجهاز القضائي. فالعقل المقصدي له دوره في السياسة الشرعية: يعمل مع النص في خطابه التجريدي، ويتفاعل في التنزيل المحدد زمانا ومكانا وأشخاصا. وأما المنهجية المقصدية فهي المناط في معرفة الأحكام في مناطق العفو ومساحات المباح، تقييدا وإطلاقا[١].

واتساقا بما سبق، يمكن حصر استثمار المقاصد[٢] في الفقه السياسي على مستوى القرار، والسياسات، والفلسفة العامة، في ثلاثة أمور رئيسة، هي:

١. إعمال المقاصد في عملية اتخاذ القرار بالمصلحة الراجحة، بناء على الإدراك المقصدي في القراءة والتأويل للنص والواقع، ثم منهج القراءة والتأويل، بشكل تكون المقاصد مرشدا للاجتهاد في التصور والاستنباط والتنزيل.

فالتقصيد يزيد **في الامتثال والإتقان**، و"إن معرفة مقاصد الأعمال تحرك النشاط إليها، وتدعو إلى الصبر والمواظبة عليها، وتبعث على إتقانها والإحسان فيها"[٣]، بل معرفتها -بحسب ابن القيم- تنقلنا من الامتثال "إلى المحبة والإجلال والمعرفة والحمد، فالأمر يدعو إلى الامتثال، وما تضمنه من الحكم والغايات تدعو إلى المعرفة والمحبة"[٤]. وقد عدَّ ابن عاشور: "إهمال النظر إلى مقاصد الشريعة من أحكامها"[٥] واحدا من الأسباب الرئيسة في تخلف الفقه وجموده، كما عدَّ الغفلة عن تدوينها في الأصول من أسباب الاختلال في تعاطي هذا العلم. وقبله اعتبر محمد الكتاني "ذكر الأحكام مجردة عن أسرارها" من أسباب انحطاط الملة[٦].

ومن الأمثلة النبوية التي تبين أهمية تقصيد القرارات والأحكام السياسية بالحِكم المقنعة أن الأنصار لما وزّع النبي ﷺغنيمة حنينفي قريش وفي قبائل العرب وجدوا في أنفسهم من هذا

---

[١] انظر محاضرة: د. إمام، محمد كمال الدين، **مقاصد الشريعة والسياسة الشرعية**، المنتدى الإسلامي بالشارقة.

[٢] انظر في مجالات الاستنجاد بالمقاصد عموما: ابن بيَّه، **المصدر السابق**، ص١٨٥-٢٠٠.

[٣] الريسوني، د. أحمد، **مدخل إلى مقاصد الشريعة**، ط.١، المنصورة، دار الكلمة، ٢٠١٣م، ص١٨.

[٤] ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية (ت:٧٥١هـ)، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ت: محمد البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٦م، ١٥١/١. وانظر: أبو زيد، د. وصفي عاشور، الوظائف التربوية والدعوية لمقاصد الأحكام الفقهية، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، ع١٤٤، على الرابط: www.almuslimalmuaser.org.

[٥] ابن عاشور، محمد الطاهر (ت:١٩٧٣م)، **أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية**، ط.٣، القاهرة وتونس، دار السلام ودار سحنون، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص١٦٢ و١٧٧ و١٨١.

[٦] **ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد**، ص٣٥؛ نقلا عن: الريسوني، **مدخل إلى مقاصد الشريعة**، ص١٨.

القرار شيئا؛ إذ لم يصبهم مما أصاب الناس من القسمة، وقال قائلهم: سيوفنا تقطر من دمائهم، وهم يذهبون بالمغنم؟! فجمعهم النَّبِيُّ ﷺ وكان مما قال لهم: "إِنِّي أُعْطِي رِجَالاً حَدِيثِي عَهْدٍ بِكُفْرٍ، أَتَأَلَّفُهُمْ (ليسلموا، ووكلتكم إلى إسلامكم). أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بِالأَمْوَالِ وَتَذْهَبُونَ بِالنَّبِيِّ إِلَى رِحَالِكُمْ؟ فَوَاللَّهِ لَمَا تَنْقَلِبُونَ بِهِ خَيْرٌ مِمَّا يَنْقَلِبُونَ بِهِ". فَبَكَى الْقَوْمُ -حين سمعوا حكمة الحكم- حَتَّى أَخْضَلُوا لِحَاهُمْ، وَقَالُوا: رَضِينَا بِرَسُولِ اللَّهِ قِسْمًا وَحَظًّا[1].

وهاهم الصحابة رضي الله عنهم يبحثون في علل الحكم لَمَّا نَهَى النبي ﷺ عَنْ تَحْرِيمِ الْحُمُرِ يَوْمَ خَيْبَرَ، قَالَ ابْنُ أَبِي أَوْفَى: "فَتَحَدَّثْنَا أَنَّهُ إِنَّمَا نَهَى عَنْهَا لِأَنَّهَا لَمْ تُخَمَّسْ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: نَهَى عَنْهَا الْبَتَّةَ لِأَنَّهَا كَانَتْ تَأْكُلُ الْعَذِرَةَ"[2].

٢. تفعيل المقاصد لاختيار أنسب التجارب وأكثرها فاعلية، وإبداع الأنفع؛ لتحقيق الصالح العام.

٣. ترسيخ نظرية المقاصد في وضع فلسفة إسلامية شاملة لمختلف القضايا الكبرى التي تشغل الإنسان منذ القِدم في الكون والسياسة والاجتماع والاقتصاد؛ لتفسير مختلف الظواهر الإنسانية بمنهجية علمية سبرا في أغوارها لتحليلها، وتقديم قوانين عامة، بناء على ثنائية الوحي والعقل؛ لبناء فكر إسلامي متفاعل بين مكونات خطابه، يجمع قراءة الوحي والكون بمنطق متناسق يرعى مصالح الإنسان بإصلاح التدين -حالا وسلوكا- وإنماء للعمران.

وبعبارة أخرى، يمكن حصر استثمار المقاصد في ثلاثة أمور: التطمين بصحة الحكم أو القرار السياسي، والتحصين من الدخيل الذي لا ينطبق عليه معايير الشرعية، والتمكين في مجال الاجتهاد والتدبير. وفي كل ذلك يستعان بمسلمات ثلاث تأسست فكرة المقاصد الشرعيةعليها وهي: التعليل باعتباره أداة لضبط الحكم وربطه بالمعاني الخاصة المباشرة، والمصالح باعتبارهاغايةً للحكم تُعرَف بها موارده وتربط بكلياتها أحكام النوازل، ومآلات الأفعال باعتبارها القاعدة الرئيسة في فقه التدبير، ويكون المنطلق الصحيح مبنياً على قناعة راسخة بضرورة الاستصلاح والتجديد وعلميَّة التخطيط.

واتساقا مع المقترح السابق، تكون **الأولوية في السياسة الشرعية لثلاثة أمور:**

أ. بناء أداة منهجية لإدراك الواقع: أي إدراك نفس الأمر المبحوث فيه؛ حتى لا يوضع الشيء في غير موضعه ويوسَّد الأمر إلى غير أهله، وما بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام في أقوامهم إلا ملائمةً لواقعهم، وتغيرت شرائعهم عبر التاريخ مراعاة لتطوّر الواقع. ففقه الواقع والتطور يفيد لِنُدْرِك المساحة الإيجابية التي يمكن أن نستعملها لتمكين الصلاح والمنهج الذي

---

[1] انظر روايات البخاري للقصة مع شرحها عند: القسطلاني، أحمد بن محمد القتيبي المصري (ت: ٩٢٣هـ)، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، ط.٧، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٣ هـ، ٦/٤١١-٤١٣؛ والهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان الشافعي (ت: ٨٠٧هـ)، **غاية المقصد فى زوائد المسند**، ت: خلاف محمود عبد السميع، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ٤/٧٦.

[2] البخاري، **الجامع الصحيح**، (ط. دار طوق النجاة)، المغازي، باب غزوة خيبر، ٥/١٣٦ رقم ٤٢٢٠.

أمرنا الله به في حياتنا الدنيا، واختيار الأقوال والتجارب المناسبة للحكم الرشيد التي تحقق مقاصد الشرع في المجال العام؛ إذ الشأن العام من اهتمام الكل، والعلم رحم بين أهله ولا يُحصر في أحدٍ دون الناس، والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بالاستفادة منها. يشهد لهذا أمثلة كثيرة من السيرة الشريفة والحكم الرشيد في الصدر الأول، مثل اتخاذه ﷺالخاتم حين قيل له أن الملوك لا تقرأ رسالة غير مختومة، وحفر الخندق حول المدينة الذي كان من تجارب الفرس، والتعامل بالدينار الروماني والدرهم الفارسي الموجود آنذاك، وكاستفادة عمر ديوان الجند من فارس وغير ذلك مما هو معروف. وفي عصرنا يدخل في هذا التجارب الإدارية الناجحة، والرؤى الثاقبة، والتقنيات المتطورة في العالم المتقدم، وغير ذلك مما يحقق المطلوب شرعا ولا يتعارض معه.

ب. إبداع الجديد المفيد في المجال العام، إذ ما توصلت إليه البشرية اليوم إنما يجسد محطة في الإبداع الإنساني، وليست نهاية التطور، والبحث عن طرق إسعاد الإنسان وتعمير العمران برضا الرحمن هو هدف الاجتهاد، ويجب السعي الحثيث إلى تطوير السبل إلى هذه الغاية.

ت. إيجاد منظومة سياسية متكاملة، تبيِّن كيفية الوصل بين الموجود والمفروض في عالم مُتَحَوِّل، وتشرح بوضوح أسس التفعيل ومراحله وآلياته التي تنبني عليها الخطة الرشيدة لإثراء الصلاح وإدامته في المجتمع والعالم على ضوء إعمال الاجتهاد المقصدي في بنيته، ربطا للشريعة بالمدنية من أجل إرضاء الرحمن بإسعاد الإنسان.

ولم تكن السياسة الشرعية أحوج إلى إحياء وتفعيل كما هي اليوم؛ لتكاثر النماذج السياسية الحاكمة، وتعدّد مرجعياتها المعرفية التي تفتقر إلى السمو إلى الكيفيات المقصودة للشارع تحقيقا لمنافع الناس، بحيث لا يعود سعيهم لمنافعهم الخاصة بإبطال مصالحهم العامة عن غفلة أو استزلال هوى.

فالسياسة الشرعية منهج علمي مرن لحمل الكافة على مقتضى أمانة الاستخلاف الرشيد والعدل العتيد، ويتجلى في أبعاد نظرية كالتعمير والتزكية والتوحيد، وفي ضوابط عملية يتكامل بها الحكم الرشيد، الذي يقبل إدماج الاجتهادات العقلية الموافقة لمقاصد الشرع في رعاية مصالح الناس بأحسن السبل التجريبية، معتبرين فيها من المصالح أحقها، ومن المضار اللازمة أخفها.

الفرع الثالث – ضوابط توظيف المقاصد:

تفاديا للتوظيف المغرِض للمقاصد يستحسن هنا ذكر ضوابط التعامل معها، ومن أهمها:

الأول: التحقق من المقصد الذي من أجله شرعُ الحكم؛ ليعلّل به، كي لا ينصرف الأمر إلى التعبّد.

الثاني: تحديد درجة المقصد في سلم المراتب الثلاث: الضروري، فالحاجي، فالتحسيني؛ لأن التعامل يختلف بحسب ذلك، وهل هو مقصد أصلي أم تابع.

الثالث: تحديد رتبة المقصد من حيث قوة طلب الشرع لحكمه، بالنظر في النصوص الجزئية المؤسسة للحكم؛ لضبط التعامل معه إلغاء وإثباتا عند التعارض مع غيره

الرابع: معرفة المقصد المنصوص مِنَ المستنبط؛ إذ المنصوص المعلل به يرتفع الحكم بزواله، أما المستنبط فلا يرتفع لكنه قد يخصص كالثمنية بالنسبة للنقدين (الذهب والفضة).

الخامس: أن لا يكون المقصد المعلل به مردودا بقادح النقض كالاستعجال والمعاملة بنقيض القصد.

السادس: التأكّد من كون المقصد سالما من المعارض بمقصد آخر أولى منه بالاعتبار.

السابع: أن لا يكون محل إلغاء بالنص أو الإجماع أو القياس الصحيح السالم من المعارض[1].

أما عن وسائل تفعيل المقاصد وآلياته الإجرائية، فيذهب الدكتور طه العلواني إلى أن منظومة المقاصد العليا الحاكمة: التوحيد والتزكية والعمران، من المتعذر أن يقوم بتفعيلها المجتهد الفرد؛ لأن تفعيلها وتشغيلها يقتضي: قدرة واسعة على تشخيص الوقائع بفهم أبعادها وتحديد كل متغير وذي علاقة بها، وقدرة على **الميز** بين ما هو كلي أو جزئي منها. وهذا النوع من الجهود يقتضي مجامع من العلماء في مختلف التخصصات يعملون معا في انسجام؛ لاستقراء معطيات الوقائع وسائر المتغيرات فيها، وصياغة الإشكالية سؤالا يطرح على علماء المقاصد الثلاثة، الذين ينبغي أن يكونوا أكثر من واحد، ويكونوا ذوي إلمام ببعض التخصصات الاجتماعية، وذوي معرفة عامة بالطبيعيات، تمكنهم من فهم لغة الذين يصوغون الإشكاليات والأسئلة بفقه دقيق للواقع بمتغيراته. ولإيجاد مثل هؤلاء وتمكينهم من القيام بواجباتهم فإننا بحاجة إلى جامعات ومعاهد تختار برامجها بعناية فائقة[2].

---

[1] انظر هذه الضوابط السبعة عند: ابن بيّه، **مشاهد من المقاصد**، ص١٨١-١٨٢. وقد ذكر الخادمي في بحثه: ضوابط إعمال المقاصد، **مجلة الأصول والنوازل**، ص١٩، ثمانية ضوابط لإعمال المقاصد هي: ١-التحقق من صحة المقصد المراد إعماله. ٢-تحديد درجة المقصد ومرتبته. ٣-حصول إعمال المقاصد ممن هو أهل للنظر والاستدلال. ٤-الجمع بين الجزئيات والكليات. ٥-الموازنة بين المصالح والمفاسد. ٦-التحقق من مآلات المقاصد. ٧- أن يراعى في كل باب خصوصياته، وقواعده الكلية. ٨- عدم معارضة إعمال المقاصد للنصوص.

[2] العلواني، زينب، **تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين: مدارسة مع الشيخ طه جابر العلواني**، ط.١، هرندن فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٢٦-٢٧.

المبحث الثاني

مدخل إلى السياسة الشرعية

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف السياسة في الحكم

المطلب الثاني: شروط العمل بالسياسة

المطلب الثالث: مجالات السياسة الشرعية

المطلب الأول
تعريف السياسة في الحكم

توطئة:

بدأت السياسة مع نشأة الجماعات البشرية الأولى حين استوطن الإنسان رقعة جغرافية محددة بدافع تحقيق إشباع حاجاته الأولية، وأبرزها الطعام والأمن، اللذين منَّ الله على قريش بأنه: ﴿ٱلَّذِيٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ﴾(قريش:٤). ولما ألف الإنسان التجمع، إما لطبعه المدني كما هو دارج من لدن أرسطو، وإما بسبب أنانيته الوحشية دفعا لخطر العزلة وجلبا لأشياء كثيرة لا تتم إلا بالاجتماع –لا حبا فيه بحسب وِل ديورانت[1]–، احتاج إلى التنظيم؛ لأن "الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون، حتى يحفظ بالتمانع ما هو له، ويحصل بالتعاون ما ليس له"[2]. ومن أجل ذلك يستخدم السياسي سائر العلوم والصنائع، ولذلك تستدعى صناعة السياسة من الكمال فيمن يتكفل بها ما لا يستدعيه سائر الصنائع[3].

إن تُراث العرب السياسيِّ نتجَ عن الفكر الإسلاميِّ، كشأن العلوم الأخرى، ولعلَّ التراث السياسيَّ من ألصق هذه المعارف بالإسلام؛ لأن السياسة تهتم بالحياةِ، والناسِ بتفاصيل معاشهم. ومفهوم "السياسة" وإن كان استعماله كلفظ قديما في كتب العلوم الشرعية والتاريخ، لكن بدلالات مختلفة عن السياق السياسي المعاصر، لذا وجب توضيح مدلولاته القديمة والحديثة.

وهذا المطلبُ يرمي إلى توضيح ذلك، محاولاً الربط بين الدلالات اللغوية، ثم تحديد المعنى الاصطلاحي، وبيانُه في فروع.

الفرع الأول – تعريف السياسة في اللغة والوحي:

إن كلمة السياسة في الإنكليزية politics وفي الفرنسية politique مشتقة من الكلمة الإغريقية polis، وتعني: الحاضرة[4]، أو دولة المدينة التي كانت معروفة للإغريق في عصرهم.

---

[1] انظر: ديورَانت، ويليام جيمس (ت: ١٩٨١م)، **قصة الحضارة**، ترجمة: د. زكي نجيب محمُود وآخرين، بيروت– تونس، دار الجيل– المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ١/٣٩؛ والخطيب، عبد الكريم، **الخلافة والإمامة**، ط.٢، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص٣٠-٣٢.

[2] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت: ٥٤٨هـ)، **الملل والنحل**، ط.د، مؤسسة الحلبي، ت.د، ١/٣٨.

[3] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ١/١٣.

[4] سليمان، د. عصام، **مدخل إلى علم السياسة**، ط.٢، بيروت، دار النضال، ١٩٨٩م، ص٧.

– انظر: بريلو، مارسيل، **علم السياسة**، تعريب محمد برجاوي، ط.د، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣، ص٦.

وتقول العرب: (سَاس) النَّاسَ سياسة: تولى رياستهم وقيادتهم، وَالدَّوَاب راضها وأدبها، والأمورَ: دبرهَا وَقَامَ بإصلاحها. فَهُوَ سائس (وجمعه ساسة وسواس) ويجيء المصدر من هذا على أنواع، منها: على (فِعالَة)، نحو: زار زِيارَةً، وعبَدَ عِبَادَةً[١].

كما تدل السياسة أيضا على التجربة، فالعرب تقول: فلان مجرَّبٌ قد ساس وسيس عليه، أي أمَّر وأمِّر عليه[٢]. ومن مقتضياتها توخي أسباب الإصلاح وتذليل الصعاب وحل المشكلات وتهيئة الشعب، فيقال: "سَوَّسَ لَهُ أمراً، أي: رَوَّضَه وذلَّله"[٣].

فالإصلاح حقيقة السياسة، وبفقده تفقد نفسها، فلا يقال لما يقوم به السائس سياسة، إلا "إذا أحسن النظر"[٤] حتى في الدقيق من أمور المسوس وبتدبير مستمر[٥].

وقد يطلق لفظ السياسية على سياسة الرجل نفسه، أو دخله وخرجه، أو من يَعُول، أو على سياسة الوالي رعيته، وقد يطلق على كل عمل مبني على تخطيط سابق[٦]. وقد ورد فعل "ساس" مرادفا لفعل "عاس" في قول أبي زيد: "عاس فلان مالَه عوْسا، وساسه سياسة، إذا أحسن القيام عليه"[٧].

ولم يرد في القرآن والسنة صيغة "السياسة"، ولا نجد في الكتاب ذكرا لجذرها "ساس" ومشتقاته أيضا، لذا لم يذكرها الراغب في "مفرداته"، ولا "معجم ألفاظ القرآن" لمجمع اللغة العربية. وإنما جاء فيه ما يدل عليها، ويُنبئ عنها، من الحديث عن الصلاح والإصلاح والأمر والنهي والحكمة والحكم والملك والتمكين والاستخلاف والعهد والمنهاج والولاية، وغير ذلك من المعاني التي اشتمل عليها لفظ "السياسة"، شأنها في ذلك شأن لفظتي "العقيدة" و"الفضيلة"، فلا تجدهما في النص القرآني مع كونه مملوء بمضامينهما. فمدح القرآن الكريم سياسة العدل لدى ملوك قَبِلوا هدى الله كيوسف وطالوت وداود وسليمان وبلقيس، وذم سياسة الجبروت والظلم لدى آخرين كالنمرود وفرعون، وذكر بعضهم دون تعليق كعزيز مصر في عهد يوسف، وإن كان في حديث القرآن عن بعض تصرفاته ما ينبني عن حسن سياسته في مُلكه. وهذا كله حديث عن السياسة والسياسيين دون ذكر لِلَفظِها[٨].

---

[١] الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، **أدب الكتّاب**، بيروت، مكتبة الرسالة، ص٦٣٥. ابن سيده، **المحكم والمحيط**، ٣٥٤/٨؛ ابن عباد، **المحيط في اللغة**، ت: محمد حسن آل ياسين، بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٤م، ٤١٦/٨؛ الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص٥٥١؛ ومجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، القاهرة، دار الدعوة، ٤٦٢/١.

[٢] الجوهري، **الصحاح**، ٩٣٨/٣؛ والفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص٥٥١.

[٣] ابن منظور، **لسان العرب**، ١٠٨/٦.

[٤] البعلي، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل (ت: ٧٠٩هـ)، **المطلع على ألفاظ المقنع**، ت: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، ط.١، مكتبة السوادي للتوزيع، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ص٣٢٩.

[٥] انظر: العسكري، **الفروق اللغوية**، ص١٨١ و٢٧ و١٩٢.

[٦] انظر: صليبا، **المعجم الفلسفي**، ٦٧٩/١.

[٧] انظر: الأزهري، **تهذيب اللغة**، ٥٦/٣، مادة (عوس)، و٢٨/٣ مادة (عوك)، و١١٩/١٠ مادة (كبر).

[٨] انظر: القرضاوي، يوسف، **الدين والسياسة**، دبلن، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ٢٠٠٧م، ص١٩ وبعدها.

وإنما نجد في السنة المشرفة استعمال الفعل المضارع من كلمة "السياسة"، في حديث شريف: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبيٌّ خلفه نبيّ"[١]، أي: يتولون أمورهم؛ كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية. واستعمل الاسم الفاعل منها على مسمع النبيﷺ، كما في بعض نسخ مسند الإمام أحمد من حديث جابر أن رجلا أتى النبي فقال: "إنَّ لِي جَارِيَةً، وَهِيَ خَادِمُنَا، وسائِسَتُنا..."، قال السندي: "أي: مُصلِحتنا بحفظ البيت وغيره"[٢].

الفرع الثالث – السياسة اصطلاحا:

من الصعب تعريف السياسة بحد دقيق، بل ليس هناك تعريف متفق عليه لها عند علماء علم السياسة[٣]. فهي نشاط بشري باعتبارها ممارسة للسلطة، فيصعب تحديد ماهية الظواهر السياسية، وهي نشاط أكاديمي باعتبارها علما من العلوم، تختلف بتنوع الأطر المعرفية والفكرية والاعتقادات. بدأ كفرع من الفلسفة الأخلاقية، ثم اتجه إلى القانون، فإلى التحليل الاجتماعي والوظيفي للدولة. وفي الوقت الراهن كل من هذه الأبعاد تشكل منهجا مستقلا في دراسة السياسة. إلا أنها تجمع على حقيقة هي أن السياسة تعني: عملية إدارة الشؤون الإنسانية والاجتماعية، أو: إدارة التجمعات البشرية وتنظيمها في تفاعلاتها الداخلية والخارجية، أو: عملية الحكم لمجتمع منظم.[٤]

وقد اتجه بعض التعريفات إلى ماهية الفعل السياسي، وأخرى نحو المشاركين فيه كالأحزاب والمؤسسات السياسية، ونوع ثالث على النظام الاجتماعي، ورابع على ظاهرة الدولة وطبيعتها ونشاطها[٥]. وعلى العموم: السياسة عمل إبداعي، تتخذ قرارات إستراتيجية وتقوم بحوارات إقناعية[١].

---

[١] البخاري، **الصحيح**، كتاب أحاديث الأنبياء: باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم ٣٤٥٥، ومسلم، **الصحيح**، كتاب الإمارة: باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم ١٨٤٢.

[٢] الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)، **المسند**، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط.١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، مُسْنَدُ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، برقم ١٤٣٤٦، ٢٢/٢٤٩ وبرقم ١٥١٤٠، ٢٣/٣٤٢.

قال السندي: "وفي بعض النسخ: "وسانيتنا"، أي: "تأتينا بالماء"، وهي اللفظة المثبتة في طبعة الرسالة وفي باقي كتب السنة المطبوعة التي روت الحديث. والحديث صحيح، وإسنادهما على شرط مسلم.

[3] Hawkesworth, Mary, The science of politics and the politics of science, **Encyclopedia of government and politics**, edited by Mary Hawkesworth and Maurice Kogan, London and New York, Routledge (Taylor&Francis e-Library), 2002, 1/23.

[٤] انظر: عارف، **في الاجتماع السياسي والتنمية والاقتصاد وفقه الإصلاح**، ص١٧؛ والسيف، د. توفيق، **رجل السياسة؛ دليل في الحكم الرشيد**، ط.١، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١م، ص١٣؛ والحاج، د. عبد الرحمن، **الخطاب السياسي في القرآن؛ السلطة والجماعة ومنظومة القيم**، ط.١، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م، ص٢٨.

[٥] انظر: الحاج، **الخطاب السياسي في القرآن**، ص٢٨.

ومع هذا الخلط المربك لا مفرَّ من المحاولة لضبط هذا المصطلح من خلال النقاط التالية:

أولا – السياسة فلسفيا:

تختلف تصنيفات السياسة باختلاف المرجعيّات، فإذا كانت أحكام السياسة مستمدة من الإسلام كانت شرعية، وإذا كانت مدنية كانت قسما من الحكمة العملية. والفرق بين السياسة النظرية والسياسة العملية، أن الأولى معنيّة بدراسة الظواهر السياسية المتعلقة بأحوال الدول والحكومات، بينما الثانية تعتنى بأساليب ممارسة الحكم وتدبير شؤون الناس ورعاية لمصالحهم[٢].

ويعرِّف الفارابي علم السياسة العملية بأنه: "العلم الذي يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم"[٣]، ويعرّف أيضا بأنه: علم يُعْرَفُ مِنْهُ أنواع الرّياسات والسّياسات الاجتماعيّة والمدنيّة، وأحوالُها[٤]. ويستخلص الغزالي من كلام الفلاسفة في السياسة أنها: "الحكَم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية"[٥].

ثانيا: السياسة الوضعية:

هي التي لا يلتفت في وضعها إلى الشرع، وتنقسم عند ابن خلدون إلى قسمين:

١– السياسة الطبيعية أو الملك الطبيعي؛ وهي: "حمل الكافة على مقتضى النظر والشهوة". فهي سياسة تتبع طبع الحكام من حيث شهوتهم وأغراضهم دون مراعاة لشرع مستقيم أو عقل سليم، وهو ما يعرف اليوم بالحكم الاستبدادي.

٢– السياسة العقلية؛ وهي: "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار". ففرض القوانين من العقلاء وأكابر الدّولة وبصرائها سياسة عقليّة[٦].

وعرّفت السياسة في معجم "ليتره" عام١٨٧٠م بأنها: علم حكم الدول، وعرّفها معجم "روبير" عام١٩٦٢م بـ: فن حكم المجتمعات الإنسانية[١]. وعليهما تأسس النزاعِ المعاصر في كون السياسة علمًا

---

[1] Malnes, Raino and Midgaard, Knut, **Filozfia politike** (الفلسفة السياسية), translated into Albanian: Ermir Pulahu, ed.2, Prishtine, Rozafa, pg.7-9.

[٢] صليبيا، **المعجم الفلسفي**، ٦٨٠/١. ويسمّى: علم السياسة، والحكمة السياسية، والحكمة المدنية، وسياسة الملك.

– وانظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ٥١/١ و٩٩٤.

[٣] الفارابي، محمد بن محمد (٣٣٩هـ)، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، ت: د. سحبان خليفات، ط.١، عمان، الجامعة الأردنية، ١٩٨٧م، ص٢٢٥.

[٤] الأرنيقي، **مدينة العلوم**، كما نقل عنه: القِنَّوجي، محمد صديق بن حسن البخاري (ت:١٣٠٧هـ)، **أبجد العلوم**، ط.١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ٤٢٠.

– وانظر: وزارة الأوقاف الكويتية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ٢٩٥/٢٥.

[٥] الغزالي، محمد بن محمد (٥٠٥هـ)، **المنقذ من الضلال**، ت: عبدالحليم محمود، مصر، دار الكتب الحديثة، ص١٥١.

[٦] ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر**، ص٢٣٨–٢٣٩ و٣٧٧–٣٧٨.

أو فنًّا، وجمع بينهما "معجم أكسفرد الوجيز" فعرّف علم السياسة: **علم الحكم وفنه؛ الذي يدرس شكل الدولة وتنظيمها وإدارتها أو جزء منها، طبقا لقوانين هذه الدولة، وتنظيم علاقاتها بالدول الأخرى**[٢].

ثانيا – السياسة الشرعية:

إن "السياسة" لم تكن مقيدة بـ"الشرعية" أو مضافة إليها في بداية الحكم الإسلامي، انطلاقا من أن السياسة هي الإصلاح، والإصلاح الحقيقي ما تعاضد فيه العقل بالشرع، فكان إطلاق لفظها كافيا في إفادة المطلوب.

ثم مع ضعف العلم الشرعي[٣] المتعلق بالشأن العام، واتساع رقعة الأمصار وعدم الفقه الجيد للسياسة صارت السياسة تخالف الشرع، فاحتيج إلى تقييد السياسة بالشرعية. لأنه لما صارت الخلافة إلى ولد العباس، وتقلد لهم من تقلد من القضاة ولم يكن ما معهم من العلم كافيا في السياسة النبوية والراشدية العادلة، احتاجوا حينئذ إلى وضع ولاية المظالم، وجعلوا ولاية حرب بغير ولاية شرع، فلم يعد صاحب الحرب متبعا لصاحب الكتاب. وتعاظم الأمر حتى صار يقال: الشرع والسياسة[٤]، وفي الإسلام تكون القوة تابعة للكتاب والسنة، وبقدر تقصير "السياسة" في هذا الاتباع تفقد من "الشرعية".

ونسبة السياسة إلى "الشرعية" –التي هي مؤنث شرعي– تعني: المنسوبة والمأخوذة من الشرع المطهر، المنزل وحيا على محمد ﷺ بأحكام تصلح أحوال الناس حالا ومآلا، سواء في ذلك أحكام العقيدة والعبادة والأخلاق[٥]. فالألف واللام هنا للعهد، منسوبا إلى الشرع، بأن يكون معتبرا شرعا، تحققت فيه شروطه، وكان يراد به تحقيق مقاصده[٦].

فالسياسة الشرعية لا تخرج عن شرعية السياسة، وهي:

١. إما شرعية أصلية، تكون عند صياغة الواقع.

٢. وإما شرعية استثنائية، تكون في التعامل مع الواقع[٧].

---

[١] دوفرجي، موريس، **مدخل إلى علم السياسة**، ترجمة: سامي الدروبي، ط.١، دمشق، دار الطباعة والنشر، ص٧.

[٢] نقلته بتصرف عن: تانسي، **علم السياسة؛ الأسس**، ص٣٤. وانظر أيضا:

Encyclopædia Britannica Online, s.v. "political science", accessed January 15, 2013, www.britannica.com/EBchecked/topic/467721/political-science.

[٣] العلم الشرعي نوعان: الأول: ما أخبر به الشارع أو عرف بخبره، وهذا ينقسم إلى: ما دل على علمه بالعقل، وإلى ما ليس كذلك. والثاني: ما أمر به الشارع، والذي أمر به: إما أن يكون مستفادا بالعقل، أو مستفادا بالشرع؛ وإما أن يكون مقصودا للشارع، أو لازما للمقصود. ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٣٦/١٩.

[٤] انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٣٩٢/٢٠.

[٥] انظر: ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ٤٦/١.

[٦] ياسين، د. محمد نعيم، **مذكرة السياسة الشرعية**، ملزمة غير منشورة لطلبة الدكتوراه في الشريعة بالجامعة الأردنية.

[٧] العتيبي، د. سعد بن مطر، **مقالات في السياسة الشرعية**، لندن، البيان مركز البحوث والدراسات، ص٥١.

وقد أجمل مفهومها ابن عقيل الحنبلي عندما قال: "**السياسة: ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي**"[١].

فالسياسي المسلم يراعي الواقع في تنزيل الأحكام الشرعية بما يحقق مقصودها من الإصلاح والعدل، ليكون من ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ (الزمر:١٨). والأحسن يختلف بحسب أحوال المكلفين، فما يعتبر أحسن في زمان أو مكان، قد لا يكون كذلك عند آخرين.

وقد تعامل علماء المسلمين مع مصطلح "السياسة، وظهر المعنى الاصطلاحي في تعابيرهم بثلاثة أبعاد: المعنى السياسي العام، والمعنى السياسي الشرعي، المعنى الفقهي الخاص.

أ- المفهوم العام للسياسة:

يطلق على فن الحكم وطريقته وأسلوبه في ممارسة السلطة، وتدبير الأمر في الأمة بالمصلحة. لذا نجدها تعرف بأنها: "القوانين التي تساس بها الرعية"[٢]، أو هي: "إصلاح أمور الرعية، وتدبير أمورهم"[٣]. وبتعبير أدق: "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح، وانتظام الأحوال"[٤]، أو: "إدارة الشّؤون المشتركة بمقتضى الحكمة"[٥].

ومقتضى هذه التعاريف أن كل قانون ينظم أحوال المجتمع يعتبر سياسة، ولهذا الشمول قسَّمها المقريزي بعد أن عرفها بالتعريف الثاني إلى: عادلة وهي شرعية، وظالمة وهي محرمة. ولذلك اتجه بعضهم إلى حصر هذا التدبير على سنن العدل والاستقامة أو المصلحة، ولكن دون قيد بـ"الشرعية"، فعرفها الكفوي بأنها: "تَدْبِير المعاش مَعَ الْعُمُوم على سنَن الْعدْل والاستقامة"[٦]. فهي بهذا المعنى: تدبير للشأن العام داخليا وخارجيا منوطا بالمصلحة. ويمكن أن نفهم من بعض الألفاظ في التعريفات أنهم يقصدون بالحكمة والاستقامة والعدل والمصلحة مفهومها الشرعي فتقوم مقام قيد "الشرعية".

وعرف علم السياسة بهذا المعنى العام أنه: "علمٌ بما يدفع المضرة عن الدنيا ويجلب منفعتها"[٧].

ب- المفهوم الخاص للسياسة:

يعنون به نوع السياسة الشرعية خاصة، التي تتعلق بسيادة الشريعة في الدَّوْلَةِ، وعرّف بأنها: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"[٨]،

---

[١] ابن عقيل (ت:٥١٣هـ)، كتاب الفنون. نقلا عن: ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص١٢.

[٢] الماوردي، **قوانين الوزارة**، ص٥٣.

[٣] الجمل، سليمان بن عمر (ت:١٢٠٤هـ)، **فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب**، ط.د، بيروت، دار الفكر، ٢٦/٣؛ والبُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد (ت:١٢٢١هـ)، **التجريد لنفع العبيد**، مطبعة الحلبي، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م،١٧٨/٢.

[٤] المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، (دار الكتب العلمية)، ٣٨٣/٣.

[٥] الكَوَاكِبي، عبد الرحمن أحمد (ت:١٣٢٠هـ)، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، حلب، المطبعة العصرية، ص١٣.

[٦] الكفوي، **الكليات**، ص٥١٠.

[٧] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٤٩٣/١٤.

[٨] ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر**، ص٢٣٩.

أو:"استصلاح الْخلق بإرشادهم إِلَى الطَّرِيق المنجي فِي العاجل والآجل"[١]. والتعبير بالخلق هنا موفّق؛ إذ يدخل فيه الإنسان وغيره، والمسلم مأمور بالاستصلاح عموما، ثم خص أهل العقول بالإرشاد، لكن الظاهر أن المعرِّف أراد بالخلق أهل العقول منهم خاصة.

والسياسة الشرعية بهذا المعنى عرّفت عند المعاصرين بتعريفات متقاربة، فقيل بأنها: "تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نص صريح، أو التي من شأنها أن تتغير وتتبدل، بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة"[٢]. أو أنها: "تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين. فهي: "متابعة السلف الأول في مراعاة المصالح ومسايرة الحوادث"[٣]. وقيل بأنها: "الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر شئون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققةً أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة"[٤].

ومن تعريفاتها أيضا: سلوك كل ما يصلح به الخلق من رعاية المصالح التي لا تخالف الشرع[٥]، أو: "تدبير أمور الناس وشئون دنياهم بشرائع الدين"[٦]. وقيل هي: "تدبير الإمام المسلم بنفسه أو بنيابة عنه شؤون الرعية على مقتضى المقاصد الشرعية"[٧]، أو أنها: "خطة عمل يستند إليها الحاكم والفقيه لوضع التدابير المناسبة لتنظيم شؤون الأمة في مختلف المجالات تحقيقا للتنمية في المجتمع"[٨].

---

[١] الكفوي، **الكليات**، ص٥١٠. وانظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ٩٩٣/١؛ وابن عابدين، محمد أمين بن عمر الحنفي (ت:١٢٥٢هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، ط.٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٢م، ١٥٠/٤.

وأصل التعريف للغزالي فقد عرّفها: "استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة".

- الغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار المعرفة، ١٣/١؛ والغزالي، **فاتحة العلوم**، ط.١، القاهرة، المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٢هـ، ص٦.

[٢] عطوة، د. عبد العال، **المدخل إلى السياسة الشرعية**، ط.٢، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٤٧.

[٣] خلاف، عبد الوهاب عبد الواحد (ت: ١٣٧٥هـ)، **السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**، دار القلم، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٢٠.

[٤] تاج، عبد الرحمن، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، ط.١، القاهرة، مطبعة دار التأليف، ١٩٥٣م، ص١٠.

- وانظر: الدريني، **خصائص التشريع**، ص١٦٣؛ وعطوة، **المدخل إلى السياسة الشرعية**، ص٢٣.

[٥] تعريف مركب مما صرح به في موضعين، انظر: العثيمين، محمد بن صالح (ت١٤٢١هـ)، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، ط.١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢/١٤٢٨هـ، ٢٤٧/١٥-٢٤٨.

[٦] القرضاوي، د. يوسف، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ط.١، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص13.

[٧] ياسين، د. محمد نعيم، **مذكرة السياسة الشرعية**، للدراسات العليا في الجامعة الأردنية، ص٣-٤.

[٨] الكيلاني، **السياسة الشرعية؛ مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، ص٧ بتصرف يسير.

ت- المفهوم الأخص:

هو المفهوم الاصطلاحي الأول ظهورا للسياسة، ويتعلق بتصرفات الحاكم أو بمن يقوم مقامه، ويطلق على الأفعال الجزئية الصادرة من صاحب الولاية كموقف أو قرار سياسي، أو حكم قضائي مقدّر فيه زجر وتأديب، مما يتعلق بالفقه الجنائي[1].

ووِفقا لهذا المفهوم فإن "للقاضي فعل السياسة"[2]، وعليه جاءت تسمية محمد بن حسن لكتاب القضاء للخليفة عمر إلى والِيه أبي موسى الأشعري ﷺ بـ"كتاب السياسة"[3]، وذكر الماوردي أن "الجرائم محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير، ولها عند التهمة حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية، ولها عند ثبوتها وصحتها حال استيفاء توجبه الأحكام الشرعية"، ثم ذكر وجوها "يقع الفرق في الجرائم بين نظر الأمراء والقضاة في حال الاستبراء وقبل ثبوت الحد؛ لاختصاص الأمير بالسياسة، واختصاص القضاة بالأحكام"[4]. وعلى هذا المفهوم كتب ابن القيم كتابه "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"، ودده افندي كتابه: "السياسة الشرعية"، وخصص كل من ابن فرحون في "تبصرة الحكام" والطرابلسي في "معين الحكام" القسم الثالث من كتابيهما لـ: الْقَضَاءِ بِالسِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ.

وبناء على استعمالات الفقهاء منذ القرن الثاني للفظ السياسة في الجزئيات الفقهية الجنائية، عرّفها بعضهم بأنها: "تغليظ جناية لها حكم شرعي؛ حسما لمادة الفساد"[5].

ومعنى قوله: "لها حكم شرعي" أي: أنها داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم ينص عليها بخصوصها؛ فإن مدار الشريعة -بعد قواعد الإيمان- على حسم مواد الفساد لبقاء العالم[1].

- وانظر: ملحم، د. محمد همام عبد الرحيم، **فقه الأولويات وتطبيقاته في السياسة الشرعية**، أطروحة دكتوراة في الفقه وأصوله بالجامعة الأردنية بإشراف أ.د. محمد نعيم ياسين، ٢٠٠٥م، ص٢٧٦.

[1] وقال الصيمري: إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تغليظ، وهو مما لا يعتقد ظاهره وله فيه تأويل؛ جاز ذلك زجرا له. كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن توبة القاتل فقال: لا توبة له. وسأله آخر فقال: له توبة. ثم قال: أما الأول فرأيت في عينه إرادة القتل فمنعته. وأما الثاني: فجاء مستكينا قد قتل، فلم أقنطه.

- النووي، **المجموع شرح المهذب**، ١/٥٠.

[2] هذا وفق المذهب الحنفي، ومقتضى كلام الماوردي ومن تبعه كالقرافي: أنه ليس للقاضي أن يتكلم بالسياسة، وإنما ذلك لولاية المظالم. ويذكر ابن القيم أنه ليس لعموم الولاية وخصوصها حد في الشرع، وإنما مرده إلى ما يصطلحون عليه، فقد يدخل في ولاية القضاة في بعض الأزمنة والأمكنة، ما يدخل في ولاية أخرى في زمان ومكان آخر وبالعكس.

- انظر: دده أفندي، **السياسة الشرعية**، ص١٠٥، وابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ١/١٧-١٨.

[3] الكاساني، أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ت: علي معوض وعادل عبدالموجود، ط.٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، ٧/٩.

[4] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص٣٢٢ و٣٢٤.

[5] نقله عن بعضهم: ابن عابدين، **رد المحتار**، ٤/١٥، وأحسبه يعني: دَدَه أفندي، إبراهيم بن يحيى خليفة (٩٧٣هـ)، **السياسة الشرعية**، ت: فؤاد عبد المنعم، ط.د، الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ت.د، ص٧٣، حيث نجد نفس التعريف عنده بإضافة كلمة "جزاء" قبل "جناية"، ويدعم هذا إشارة ابن عابدين إلى أخذه عنه في مواضع من كتابه.

لذلك وُصفت السياسة بأنها: "الحزم"[٢]، أو "شَرْعٌ مُغَلَّظٌ"[٣]، ومجالها بهذا المعنى في العقوبة المقدرة وغير المقدرة. ويرى بعضهم أن السياسة مرادفة لـ"التعزير"[٤]، وهذا أوسع دائرة؛ لأن العقوبة في التعزير قد تكون مغلظة أو مناسبة. والتغليظ قد يكون بزيادة في العقوبة، أو بإضافة عقوبة أخرى إلى المقدرة –سواء أكانت من جنسها أم من غيرها–، وذلك قد يكون مبنيا على المصلحة المعتبرة نصا كما في إضافة التغريب إلى الجلد –عند الحنفية الذين يرونه من باب السياسة لا جزء من الحد–، أو على المصلحة المرسلة كاتخاذ السجن، وتضمين الصناع، وغيرها.

لذلك، نلحظ في كتب الفقه عموما، والحنفي خصوصا، حصر استعمال مصطلح "سياسة" في مجال سياسة التشريع الجنائي: كإيقاع العقوبة بغلبة الظن، والتعزير في التهمة، والتغريب، وقتل اللوطي والسارق والخنّاق عند تكرار ذلك منه، وغيرها[٥].

وقد اختلف الفقهاء في جواز الأخذ بالسياسة الشرعية في التعزير والمجيزون هم الأكثر، وحاصله عند الحنفية: جواز التعزير بالقتل في الجرائم التي تعظمت بالتكرار، وشرع القتل في جنسها، على أنه رأى المصلحة في ذلك، ويسمونه القتل سياسة[٦]. وأخذ المالكية بالتوسعة في أحكام ولاة المظالم وأجراء الجرائم، واعتبروه مما تشهد له قواعد الشرع[٧].

ولعل الدافع في استعمال السياسة بمعنى العقوبة يعود إلى أن الشدة، ولا نقول القسوة، كانت المبدأ الأساسي غالبا في تدبير الأمور عند المشارقة، فكلمة السياسة التي تعنى الإدارة والتدبير قد اتحدت مع الكلمة التي تعنى قوة وشدة تتخذها الحكومة، وهي جوهر فن إدارة الناس[٨].

---

[١] ابن عابدين، **رد المحتار**، ٤/١٥.

[٢] في "الفنون" لابن عقيل: "للسلطان سلوك السياسة وهو: الحزم، عندنا، ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع". ابن مفلح، محمد بن مفلح الصالحي الحنبلي (ت:٧٦٣هـ)، **الفروع** (معه: التصحيح للمرداوي)، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط.١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ١٠/١١٩؛ والمرداوي، علي بن سليمان الصالحي الحنبلي (ت: ٨٨٥هـ)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ط.٢، دار إحياء التراث العربي، ت.د، ١٠/٢٥٠.

[٣] الطرابلسي، علي بن خليل الحنفي (ت: ٨٤٤هـ)، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، ط.د، بيروت، دار الفكر، ت.د، ص١٦٩؛ ودَدَه أفندي، **السياسة الشرعية**، ص٧٣.

[٤] ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ٤/١٥.

[٥] انظر: ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ٤/١٥ و٦٣ و٨٨.

[٦] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، الرياض، الحرس الوطني السعودي، ص١١؛ ونقل ذلك عنه وأقره: ابن عابدين، **رد المحتار**، ٤/٦٣.

[٧] القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت: ٦٨٤هـ)، **الذخيرة**، ت: محمد حجيوسعيد أعراب ومحمد بو خبزة، ط.١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م، ١٠/٤٥.

[٨] انظر قول المستشرق أتين كاترمير (١٨٥٧م) الذي نقل كلامه وزاد عليه: دوزي، رَينهارت (Reinhart Dozy ت: ١٨٨٣م)، **تكملة المعاجم العربية**، ترجمة: محمَّد سَليم النعَيمي وجمال الخياط، ط.١، العراق، وزارة الثقافة والإعلام، من ١٩٧٩هـ–٢٠٠٠م، ٦/١٨٦.

وفي الحقيقة فإن السياسة قد تكون بغير التغليظ، وبغير العقوبة، وقد تكون بتخفيف العقوبة أو تأجيلها أو إسقاطها إذا وجدت موجبات ذلك، بشرط أن يكون في ذلك مصلحة. فيجب التقيد بالعدل وبرسوم الشرع العامة؛ فـ"ما وافق الشرع هو المعقول الصريح، وهو الذوق الصحيح، وهو السياسة الكاملة، وما خالف ذلك فهو من أمور أهل الجهل والظلم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ (يونس: ٢٥)"[١].

السياسة الحازمة المحققة لخير الأمة هي القائمة على الإصلاح، تقدم اللين على الشدة، والدعوة الحسنة والتوعية الشاملة على العقوبة[٢]. لذلك عرّف النسفي السياسة بأنها: "حياطة الرّعية بِمَا يصلحها لطفا أو عنفا"[٣]، أو هي: "فِعْلُ شَيْءٍ مِنْ الْحَاكِمِ لِمَصْلَحَةٍ يَرَاهَا، وَإِنْ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ الْفِعْلِ دَلِيلٌ جُزْئِيٌّ"[٤].

وهذا الكلام أوسع من أن يحصر في تغليظ العقوبة، ويشترط أن يكون في تطبيقها مصلحة، ولو لم يوجد في مقابلها معصية؛ بدليل أن الفقهاء سمّوا نفي نصر بن حجاج من المدينة عندما افتتنت النساء بجماله سياسة شرعية، مع أنه لا ذنب له في جماله[٥].

وقد ثبت في السنة وأحكام الراشدين ما يثبت ذلك[٦]، منها: ترك قتل المنافقين الذين آذوا، كراهة "أن يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه". وإعطاء المؤلفة قلوبهم مع العلم بسوء اعتقادهم[٧]. وجاء النهي عن قطع الأيدي في السفر، خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضبًا، كما يؤخر الحد عن الحامل والمرضع، وعن وقت الحر والبرد والمرض، وهذا تأخير لمصلحة المحدود فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى[٨].

– ترجم لهما: بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، بيروت، دار الملايين، ١٩٩٣م، ص٤٤٦ و٢٥٩.

[١] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ٣١٩/٥، بتصرف، وانظر: ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، ٢٣٥/١.

[٢] انظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ٢٩٩/٢٥، مصطلح: سياسة.

[٣] النسفي، عمر بن محمد (ت:٥٣٧هـ)، **طلبة الطلبة**، بغداد، المطبعة العامرة ومكتبة المثنى، ١٣١١هـ، ص١٦٧.

[٤] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري (ت:٩٧٠هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** (معه: تكملة القادري، وحاشية: منحة الخالق لابن عابدين)، ط.٢، دار الكتاب الإسلامي، د. ت.، ١١/٥ و٧٦.

وقد عدّ عطوة والشريف تعريف ابن نجيم وابن عقيل مرادفين أو قريبين. انظر: عطوة، **المدخل إلى السياسة الشرعية**، ص٣٦؛ والشريف، محمد بن شاكر، السياسة الشرعية؛ تعريف وتأصيل، **مجلة البيان**، العدد ١٩٧، ص٢٢.

ويمنعني من اعتبار تعريف ابن نجيم من تعريفات المفهوم العام للسياسة الشرعية، وإلحاقه بتعريف ابن عقيل، كلمة "الحاكم" التي تأتي في مصطلح ابن نجيم وفي كتب الفقه عموما بمعنى القاضي.

كما أن كلمة "فعل" في كلا التعريفين يشعر بإخراج السياسة النظرية من الحد، وقصره على الناحية العملية.

[٥] انظر: ابن عابدين، **رد المحتار**، ١٥/٤.

[٦] انظر: مقدمة الدكتور فؤاد عبد المنعم في تحقيقه لكتاب: دَدَه أفندي، **السياسة الشرعية**، ص٥٩-٦٢.

[٧] ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت: ٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، ت: محمد حسين شمس الدين، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، ٨٩/١.

[٨] ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ٩/٣،٨.

وقد أشار إلى هذا المفهوم الخاص الدكتور عطوة فعرف السياسة الشرعية بقوله: "فعل من الحاكم لمصلحة يراها فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعًا لتغير الظروف والأحوال"[1]. وعرفها الشيخ القرضاوي بأنها: "ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام أو القرارات زجراً عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع، أو علاج لوضع خاص"[2]. وعرفها الدكتور العتيبي بأنها: "ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة، فيما لم يرد بشأنه دليل خاص متعيّن، دون مخالفة للشريعة"[3].

فبيّن العتيبي في تعريفه جهة الاختصاص بالنظر والحكم، وهم الولاة من العلماء والأمراء، ووضح شمول السياسة للناحيتين: النظرية (أحكام على شكل قوانين أو فتاوي) والتطبيقية (إجراءات)، وركّز في ارتباطها بالمصلحة، وأن مجالها الأحكام المعقولة المعنى التي ليس فيها دليل تفصيلي لازم، وقيد جميع ذلك بعدم منافاتها للشريعة.

وعلى هذا المفهوم التطبيقي: السياسة هي عمل السلطة بالأحكام الجزئية بما يحقق مقاصدها، تاركا ظواهر بعض النصوص إذا أدى العمل بها إلى الإضرار بمصالح الرعية؛ لظروف طارئة[4].

ث- التعريف المختار للسياسة الشرعية:

بما أن السياسة تشمل في مفهومها علم الحكم والحكومة وفنّهما، وأن هذا النوع من السياسة هو هدف الدراسة، يعرّف الباحث علم السياسة الشرعية بأنها: **علم إدارة الدولة وتنظيم علاقاتها الداخلية والخارجية، وفنّ تطبيق هذا العلم بما يصلِح الشأن العام والخاص مما يحقق مقاصد الشرع.**

فتكون مقاصد الشرع بالنسبة إليها هي الميزان لما سيتحقق، والمرآة العاكسة لما تمّ. وتنص القاعدة الشرعية على أن "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة". فعمل السياسة الشرعية: سنّ السياسات العامة وتطبيقها بما يرفع المفاسد ويدخل المصالح على كل مشمول بالرعاية. والمصلحة العامة نقيض المفسدة العامة، وليس نقيض المصلحة الخاصة، ما ينبّه على ضرورة الاعتدال في درء المفسدة بحيث لا يتجاوز به إلى المصلحة، وألاّ يترك المقدور عليه من أجل المعسور أو الباطل؛ إذ الميسور لا يترك للمعسور. وبما أن المصالح نسبية فهي تحتاج إلى منهج شرعي محكم للتعامل معها، حتى لا يؤدي تقدير المصلحة العامة إلى تفتيت المصالح أو تضييعها عوضا عن التكامل والتنسيق.

---

[1] عطوة، **المدخل إلى السياسة الشرعية**، ص٤٤.

[2] القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ص 31.

[3] العتيبي، د. سعد بن مطر المرشدي، **فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين**، ط.١، الرياض، دار الفضيلة، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ١/٣٥.

[4] انظر: آل سلمان، **السياسة**، ص٤١٤؛ وقاسم، د. محي الدين محمد، **السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث**، د.ط، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص٧٨.

المطلب الثاني
شروط وصف السياسة بأنها شرعية

لقد قام العلماء بذكر الشروط الخاصة للعمل بالسياسة حتى تستحق وصف الشرعية، ويتحقق أثر هذا الوصف في السلوك السياسي الموافق لقانون الشرع ومحصّلا لمقصوده. وذلك بأن يكون الفعل السياسي مستجمعا لكل ما يتوقف عليه مطابقة وقوع الفعل ذي الوجهين للوجه الذي حدده الشرع ليقع عليه، وهذا في نظر المكلف لا في نفس الأمر، سواء على وجه الركنية (فاعل وفعل ومفعول)، والشرطية (شروط: الفاعل والفعل والمفعول)، وانتفاء الموانع (في الفاعل والفعل والمفعول).

والإشكال الحقيقي يعود إلى تحديد المقصود الأول فالتابع، بمعنى آخر: هل المقصود الأول هو الفاعل للسياسة، أو الفعل السياسي، أو المفعول بالسياسة؟[1]

ثم إن الفعل السياسي هو الركن الوحيد المعرِّف لماهية السياسة، وبقية الركنين أو الطرفين المتصرف والمتصرف فيه –بحسب مصطلح الجمهور أو الحنفية– إنما هي مقوّمات دخلت في التعريف؛ لأن الفعل السياسي يتوقف وجوده على وجودهما وينعدم بعدمهما.

فالشروط التي نوردها هنا ستشمل الأركان الثلاثة[2]، وهي على النحو الآتي:

الشرط الأول: أن يتفق العمل السياسي مع مقاصد الشريعة، معتمدا على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية وخططها التشريعية. وذلك من خلال:

١. الرجوع إلى الأصول وأخذ الأحكام من ينابيعها الصافية، مع الاستفادة من التراث الفقهي.

٢. معالجة الواقع المعاش ومشكلاته بما يتوافق مع المقاصد من مقتضيات التقدّم والمصالح.

الشرط الثاني: ألا يناقض حقيقةً حكم الدليل الشرعي التفصيلي الثابت. ويتحقق هذا في حالتين:

أ– حالة عدم وجود دليل خاص بالحادثة محل الحكم أو الإجراء السياسي، فيعتبر شرعيا لعدم المخالفة وانسجامه مع المقاصد. ومن هذا الباب كان: جمع القرآن في مصحف من قبل أبي بكر ﷺ، وإنشاء الدواوين في عهد عمر ﷺ، وإحداث أذان قبل الجمعة ليحضرَ الناس الذكر دون تأخير زَمَنَ عثمان ﷺ، والتفريق بين الشهود في مجلس القضاء وسماع كل واحد على حدة في عهد علي ﷺ.

ب– عدم وجود مخالفة حقيقية للدليل التفصيلي –في حالة وجوده–: وحتى نحدد المخالفة الحقيقية لا بد من فهم النص ضمن غايته وسياقه، ومن خلال تحكيم كليات الباب والعمومات المعنوية؛ ليفهم الجزئي على ضوء الكلي، وهذا "منتهى نظر المجتهدين بإطلاق"[3].

---

[1] راجع: آل سعود، **تعريف السياسة الشرعية**، ص٥٥.

[2] آل سعود، **المصدر السابق**، ص٥٥؛ عطوة، **المدخل إلى السياسة**، ص٥٩؛ الكيلاني، **السياسة الشرعية**، ص٦١.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ٣/١٨٠.

أما وجود المخالفة الشكلية للنص الجزئي بأن عُلم أن ما دل عليه من حكم إنما كان مؤقتا، أو مقيدا بسبب أو حالة أو عرف أو علة أو مصلحة معينة، ومن ثم تبدّل القيد فتغير معه الحكم، فإن مثل هذه المخالفة في الحقيقة هي موافقة ضمنية ما دام الحكم يدور مع علته حيث دارت.

من أمثلتها: منع عمر ﷺ المؤلفة قلوبهم سهمهم؛ إما لأنه فهم أن الإعطاء معلل بعلة انتهت إلى غايتها وزالت للأبد، أو أن المناط الذي ارتبط به الحكم قد فقد في زمانه وهو الراجح. ومن هذا أيضا أمرُ عثمان ﷺ بإمساك ضوال الإبل وتعريفها، فإن جاء صاحبها وعرفها أخذها وإلا بيعت وحفظ ثمنها ببيت المال إلى أن يظهر مستحقها، مع أن فيه مخالفة ظاهرية -لا حقيقية- لقول الرسول ﷺ مغضبا لمن سأله عن ضالة الإبل: " "**مَا لَكَ ولَها؟! مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا، تَرِدُ المَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا**"[1] أي صاحبها؛ لأن السياق يدل على أنه غير خائف عليها من الضياع، ولما تغير الحال وامتدت الأيدي إليها أمر عثمان بالإمساك خشية الضياع، فكان الأمر في كلا الحالتين مربوطا بالمصلحة، فلم يتغير الحكم من حيث العلة والحكمة في الحقيقة، وإنما تغير من حيث الظاهر فقط.

ويدخل في هذا أيضا: الأحكام المأخوذة من النصوص التي تحتمل أن تكون قد قيلت في مقام التبليغ فتثبت دائمة، أو قيلتْ في مقام الإمامة السياسية بما اقتضته مصلحة الظرف، فيمكن أن تتغير بتبدل المصلحة، كنفل الجنود أسلاب قتلى الحرب من الأعداء، وفرض ضرائب على أهل اليسار عندما لا تفي الموارد المالية المقررة شرعا بتلبية الحاجات العامة.

ومن هذا أيضا: تقسيم التسعير إلى: ما هو ظلم محرم حين يكون رفع الأسعار وهبوطها طبيعيا لمقتضيات العرض والطلب، وما هو عدل جائز -أو واجب أحيانا- منعا للتعسف في استعمال الحق إضرارا بالآخر[2]. وتم توجيه امتناع الرسول ﷺ عن التسعير أنه كان في حالة طبيعية لرفع أسعار السوق، كما يشير إليه قوله: "إن الله هو المسعر؛ القابض الباسط"[3]، وأنها قضية معينة وليست لفظا

---

[1] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب المساقاة، بَابُ شُرْبِ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ مِنَ الأَنْهَارِ، ١١٣/٣ رقم ٢٣٧٢؛ وكتاب اللقطة، بَابُ ضَالَّةِ الإِبِلِ، وباب ضالة الغنم، وبَابُ إِذَا لَمْ يُوجَدْ صَاحِبُ اللُّقَطَةِ بَعْدَ سَنَةٍ فَهِيَ لِمَنْ وَجَدَهَا، ١٢٤/٣ رقم ٢٤٢٧-٢٤٢٩، وباب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه لأنها وديعة عنده، ١٢٦/٣ رقم ٢٤٣٦، وباب من عرف اللقطة ولم يدفعها إلى السلطان، ١٢٧/٣ رقم ٢٤٣٨؛ وفي كتاب الطلاق، بَابُ حُكْمِ المَفْقُودِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ، ٥٠/٧ رقم ٥٢٩٢، وفي كتاب الأدب، بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ الغَضَبِ وَالشِّدَّةِ لِأَمْرِ اللَّهِ، ٢٧/٨ رقم ٦١١٢. ومسلم، الصحيح، كتاب اللقطة، ١٢٤٦/٣-١٢٥٠ رقم ١٧٢٢، عن زيد بن خالد الجهني ﷺ.

[2] انظر: وزارة الأوقاف، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ٣٠٢/١١ (تسعير)، وابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص٢٠٦.

[3] حديث صحيح، أخرجه من حديث أنس: أبو داود، **السنن**، (ت: الأرنؤوط)، البيوع، باب في التسعير، ٣٢٢/٥ رقم ٣٤٥١؛ الترمذي، **الجامع الكبير**، (ت: بشار) البيوع، باب ما جاء في التسعير، ٥٩٦/٢ رقم ١٣١٤، وقال: حسن صحيح؛ وابن ماجة، **السنن**، (ت: الأرنؤوط)، التجارات، باب من كره أن يسعر، ٣١٩/٣ رقم ٢٢٠٠؛ وصححه ابن حِبَّان، **الصحيح**، (ت: الأرنؤوط)، البيوع، باب التسعير والاحتكار، ٣٠٧/١١.

والحديث على شرط مسلم، انظر: ابن دقيق، **الإقتراح**، ص١١٣، ابن حجر، **التلخيص الحبير**، ٣٦/٣.

عاما، وقد حدثت بين قوم صحت ديانتهم.فـ"بمقتضى الجمع في النظر بين الكليات والجزئيات يتعين تقييد التصرف في الحقوق بما لا يخل بالكليات والمقاصد العامة"[١]، كرفع الضرر، فيوفق بين الأمرين ولو بتقييد الجزئي كما يظهر ذلك في تطبيقات نظرية التعسف في استعمال الحق.

الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد: مع ملاحظة أن درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح عند افتراض تعادلهما. وهذا يعني الاعتدال في الأخذ بالسياسة، دون إفراط ولا تفريط، فكلاهما يهدمان المصلحة والعدل، ويشيعان الظلم والفساد. والإفراط في الأخذ بالسياسة معناه: تجاوز حدود المصلحة والعدل، وفاعله قد تهاون في تطبيق الشرع، وأباح حرامه وضيع الحقوق الخاصة والعامة، فيعبث بالسياسة دون ضوابط شرعية كالتوسع في التعزيرات. أما التفريط في العمل بالسياسة فمعناه: عدم الالتجاء إليها في تفصيل التدبيرات الإجرائية لسلامة تطبيق الثوابت الشرعية، وفي تحكيمها فيما يجدُّ من وقائع لم يرد بحكمها نص أو قياس مباشر، أو في الأحكام التي من شأنها أن تتغير تبعا للمصالح، فتبقى هذه الوقائع دون أحكام ترعى المصلحة، فيسبب وصف الشريعة بالقصور والجمود[٢].

الرابع: اعتبار ظروف الوقائع عند اتخاذ القرار السياسي أو التشريعي، ويجري موازنة بين المصلحة المقصودة من تشريع الحكم والمآل، وأثناء تطبيقه في الظروف الاستثنائية، لئلا يؤول الحكم بالسياسة إلى مفسدة راجحة؛ لأن الضرر يدفع بقدر الإمكان، كما في موقف النبي ﷺ حين أمسك عن هدم الكعبة وإعادتها على قواعد إبراهيمﷺ، لأن قريشا كانت قريبة العهد بالشرك.

الخامس: أن يتصف الفعل السياسي بقدرة النفاذ: وهذا يعني أن يكون مستنبط الحكم التشريعي أو متخذ القرار السياسي ذا قدرة على إلزام التنفيذ: كالوالي، والقاضي، والوزير، والنائب، والمدير؛ لأن المشكلة أكثر ما تكمن في تنفيذ القرارات الصائبة ومتابعتها، وقد أصاب الحق عمر بن الخطاب حين قال لأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: "وَأَنْفِذِ الْحَقَّ إِذَا وَضَحَ، فَإِنَّهُ لَا يَنْفَعُ تَكَلُّمٌ بِحَقٍّ لَا نَفَاذَ لَه"[٣]. وفيه تحريض على العلم بالحق والقوة على تنفيذه.

---

[١] الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص٣٤٥.

[٢] انظر تفصيل الشروط الثلاثة عند: عطوة، **المدخل إلى السياسة الشرعية**، ص٦١-٨١. وانظر الشرط الثالث خصوصا عند: ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ٢٩٣/١.

[٣] هذا جزء من كتاب عمر ﷺ إلى أبي موسى الأشعري، أخرجه بهذا اللفظ: الدارقطني، علي بن عمر البغدادي (ت: ٣٨٥هـ)، **السنن**، ت: شعيب الارنؤوط وآخرون، ط.١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ٣٦٧/٥.

وقد ساقه ابن حزم في **المحلى بالآثار** (٨١/١) وفي **الإحكام** (١٤٦/٧) من طريقين وأعلّهما بالانقطاع.

لكن قد أخرج الأثر غير واحد من العلماء، وعدّوه مشهورا، وأصبح معتمدا عند أكثرهم.

لا سيما وقد ورد في بعض طرقه، كما يقول ابن حجر، أن سعيد بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري أخرج الرسالة مكتوبة وقال: هذا كتاب عمر، ثم قرئ على الإمام سفيان بن عيينة، وقد تلقاه الناس بالقبول، وجعلوه أصلًا في باب القضاء. والصحيح في الوجادة أنه يحتج بها إذا تحقق الخط؛ لأن أكثر كتب رسول الله ﷺ إلى ملوك الأقطار من هذا الباب كما يقول ابن كثير، وقد اعتبر الألباني كتاب عمر هذا -محقّا- من أصحّ الوجادات وأنها حجة.

السادس: أن يصدر الحكم السياسي من أهله: بأن يكون مصدره صاحب خبرة أو يستفيد من أصحاب الاختصاص العلمي الدقيق في المجال المراد استنباط الحكم الشرعي فيه؛ ليكون الحكم مبنيا على تصور صحيح. فعلى السياسي ومستنبط الشرائع أن يكون فقيها بنوعين من الفقه:

أ- فقه في أحكام الحوادث الكلية.

ب- فقه في نفس الواقع وأحوال الناس.

"ثم يطبق بين هذا وذاك، فيعطي الواقع حكمه من الواجب"[1].

فمتى سلمت السياسة وأحكامها من مخالفة النصوص التفصيلية، وكانت متمشية مع روح الشريعة ومبادئها العامة؛ كانت نظامًا إسلاميًّا وسياسة شرعية نأخذ بها وبأحكامها.

وأختم المطلب بذكر ضوابط الاجتهاد المقصدي عموما، والسياسي خصوصا، في أربعة أمور:

الأول: فهم النص وفق مقتضيات اللسان العربي.

الثاني: الجمع بين الكليات العامة للشريعة والأدلة الجزئية في وحدة تشريعية.

الثالث: النظر في الحال وفي مآلات الأفعال، لأن السياسة تدبير يهتم بعواقب الأمور.

الرابع: مراعاة المصالح تحصيلا ورعايةً وفق الميزان الشرعي في ترتيب الأولويات.

- انظر: ابن حجر، **التلخيص**، ٤/٤٧٣؛ والألباني، **إرواء الغليل**، ٨/٢٤١.

قال البيهقي في **المعرفة** (١٤/٢٤٠): "هو كتاب معروف مشهور، لا بد للقضاة من معرفته والعمل به".

وبنحوه قال كل من: ابن عبد البر في **الاستذكار** ٧/١٠٤، وابن تيمية في **المنهاج** ٦/٧١.

وقال ابن القيم في **إعلام الموقعين** ١/٦٧: "وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه".

[1] ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص٤؛ وابن القيم، **بدائع الفوائد**، ٣/١١٧.

المطلب الثالث

مجالات السياسة الشرعية

اتضح مما سبق من البيان في تعريف "السياسة" أن مجالها يسع جميع مناحي الحياة العامة؛ لأن هدف السياسة الشرعية: تحقيق المصالح ودفع المضارّ بالعدل، مستندة في عملها إلى تحري مراد الشارع من المنصوص والمواءمة بين تلك المصالح المغياة وتَحَقُّقِها سليمة في الواقع. ومن ثَمَّ فإن كل ما يحقق هذه المقاصد فهو جزء من الشريعة، سواء أدل عليه الدليل الخاص، أم دلت عليه الكليات الشرعية، فيدخل المنصوص عليه المتعلق بالعموم ضمن واجبات الحكام من حيث تحقيقها في الواقع والحفاظ عليها، أما ما يتعلق بخصوص الأفراد فإنه لا يدخل فيه إلا بالتبع.

علاوة عليه، فإن من أجلِّ فوائد علم السياسة الشرعية مسايرة التطورات الاجتماعية والوفاء بمطالب الحياة المتجددة، وذلك باستنباط الأحكام لما يجد من الحوادث والوقائع التي لا نجد لحكمها نصا أو إجماعا، على وجه يحقق مصلحة الأمة وفق روح الشرع[1]، فيفتح للجمهور باب الرحمة.

والهدف من هذا المطلب إعطاء تفاصيل نافعة عن المجالات التي يمكن توظيف المقاصد العامة بمجال الشأن العام التي سيدرسها البحث، بدلا أن يستعرض مجال كل مقصد على حدة فيتكرر الكلام؛ لوجود نوع تداخل في التأثير والتأثر بين هذه المقاصد كما بين العدل والأمن والسلم مثلا.

ولتكتمل هذه الفائدة، فإنه يمكن توضيح المجالات من خلال ثلاثة فروع على النحو الآتي:

الفرع الأول – تأصيل مجالات السياسة الشرعية:

إن مجال السياسة الشرعية يدخل ضمن مجال الاجتهاد بأنواعه الثلاثة: الثبوتي والتأويلي والتنزيلي[2]. ويمكن يقسيم مجالاتها في الحُكم إلى مجالين:

الأول– التشريع، وهو يشمل خمسة أشياء:

١. **إنشاء الأحكام الإجرائية** اللازمة لصحة تطبيق الأحكام النصية أو القياسية، توفيقا بين غاية النص في حال ومآل تطبيقه، بما يرفع كيان الأمة على كافة الأصعدة. لأن الظرف الجديد قد يُنشِئ تعلقا بأدلة جديدة أو تفعيلا لها فيه، إذ هناك أدلة تحكم الأحوال العادية (المناط العام)، وأخرى تحكم الأحوال الاستثنائية (المناط الخاص)، وعلى السياسة أن تقرر عن علم بالواقع أي الأدلة تنطبق على الحالة، من خلال النظر: في مناطي العام والخاص للنص، وفيما يحقق مراد الشارع من وراء التطبيق.

---

[1] عطوة، المرجع السابق، ص٦٧ و٦٨.

[2] انظر: **كتاب أصول القوانين**، نقلا عن: خلاف، **علم أصول الفقه**، ص٢١٧.

٢. **إيجاد الأحكام التشريعية:** فيما لا نص فيه من الشرع بشرط ملاءمة النظم للنسيج التشريعي الشرعي ومقاصده؛ تفاديا للمخالفات والفظائع ضد الإنسانية التي أقيمت بذريعة المصلحة. وهذا ما يسميه ابن رشد الحفيد "شرعا زائدا" أو "قياسا مصلحيا"، ويسميه الجمهور "القياس المرسل"، وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه، مقابل ما يكون "شرعا مستنبطا" من نص ثابت مباشرة[١].

وقد ظلّت الحكومات تستحدث ضمن هذا النوع أحكاما ونُظما ضُبطت بها قطاعات عديدة من الحياة، مثل تنظيم البناء وغيرها من القطاعات المالية والزراعية والبيئية ونحوها، استنادا إلى مقاصد الشريعة وأصولها العامة وخططها التشريعية، ويحتاج هذا النوع من الاجتهاد إلى أدوات الاستنباط.

٣. **تفصيل أحكام المصالح العامة** المنوطة باجتهاد الدولة نصا أو إجماعا: كالتصرف في العطاءات وأموال المصالح، وتقدير التعزيرات وأنواعها، وتخييرها في أحكام الهدنة والأسرى ونحوها[٢]. وهذا القسم مجمع عليه، ويدخل ضمن المصالح المعتبرة، لكن لا يصح اعتماد الدولة المصالح الملغاة شرعا؛ لأنها مما يتخيل فيها النفع، لكن بعد التأمل يظهر غلبة الضرر فيها، كما في إباحة أنواع خفيفة من المخدرات من غير ضرورة طبية مثلا.

٤. **تقييد أمور شرعية** منعا وإلزاما لتنظيم الصلاح: مثل تقييد المباح والمنع من بعض العقود أو إلزام بأمور هي في الأصل مباحة، إذا اقتضت ذلك المصلحة الكلية العامة؛ لترفع حرجا أو تحقق مقصدا شرعيا. لأن "الإمام إذا أمر بمندوب أو مباح وجب"[٣] ظاهرا وباطنا عند ظهور المصلحة، وقد تجب ظاهرا فقط حين لا يستبين وجه المصلحة فيها[٤].

واستنبط الباجي من حديثِ منعِه ﷺ الناسَ من مسِّ ماء تبوك: "أن للإمام أن يمنع من الأمور العامة كالمياه والكلأ وغير ذلك من المنافع التي يشترك فيها المسلمون لما يراه من المصلحة"[٥]. ومن

---

[١] انظر: ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد القرطبي (ت: ٥٩٥هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ط.د، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ٣١/٢ و٥١/٣ و٦٩/٣. وقد يستعمل "تشريع زائد" بمعنى "شرع مستدرك" على شرع الله.

– انظر الكلام على المكوس عند: الشاطبي، **الاعتصام**، ٩٠/١.

[٢] الغزالي، **شفاء الغليل**، ص٧٢.

[٣] المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين الحدادي (ت: ١٠٣١هـ)، **التيسير بشرح الجامع الصغير**، ط.٣، الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ٧٢/٢؛ والمباركفوري، **تحفة الأحوذي**، (دار الكتب العلمية)، ٢٩٨/٥.

[٤] انظر: الألوسي، محمود بن عبد الله (١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ت: علي عطية، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، ٦٤/٣-٦٥؛ والمراغي، محمد بن مصطفى (١٣٦٥هـ)، **الاجتهاد في الإسلام**، ت: محمد الغضبان، ط.١، المنصورة، مكتبة كنوز المعرفة، ص١٦٣؛ والموس، د. الحسين، **تقييد المباح: دراسة أصولية وتطبيقات فقهية**، ط.١، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص٢٢٠.

[٥] الباجي، سليمان بن خلف (ت: ٤٧٤هـ)، **المنتقى شرح الموطإ**، ط.١، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ، ٢٥٥/١.

أمثلة تقييد المباح في تجربة الراشدين منع عمر ﷺ عُمَّالَه من التزوج بالكتابيات وتقييد التزوّج بالمسلمات، وتقييده أوقات شراء اللحم حين اشتد الجفاف.

لكن للشعب حق مراجعة الدولة فيما رأت من مصلحة التقييد، فقد روجع النبي ﷺ في اختيار مكان الجيش يوم بدر، وكذلك مراجعة المرأة للفاروق في منعه المغالاة في المهور. وعليه، فيصح اليوم مثلا الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج، أو بتسجيل العقد في الدوائر الحكومية، وأن يشدد في ذلك بأن يحرم تاركه من ميزة معينة؛ من أجل حفظ الحقوق ومنع التحايل على مقصد العقد نفسه في زمن فسدت فيه الذمم. لكن دون أن يجعل شرطا إضافيا في العقد بحيث يَبطل بفقدانه ولا يترتب آثاره الشرعية؛ لأن هذا قد يعتبره بعض العلماء استدراكا على الشرع في عقد مسماة توفرت فيه شروطه، ولا تدعو إلى هذا الشرط الجديد الضرورة أو الحاجة العامة غالبا، بل يترتب عليه مفاسد كثيرة أخرى في العادة. وهذا القسم يدخل ضمن المصالح المرسلة التي لم يشهد لها دليل بعينه بالاعتبار أو الإلغاء، وقد يختلف فيه الرأي بحسب ما يترجح في النظر من المصالح أو المفاسد المتوقعة منه[١].

٥. **تقنين الأحكام بوضوح وتعميمها**؛ حتى تأخذ العدالة والتدبير مسارها القانوني، وتعمَّ بذلك الفائدة العدلية والرقابية على الدولة والأفراد. ويدخل في هذا اختيار العمل بقول مرجوح فيما إذا اختلف النظر وكان الاختلاف معتبرا، فرأيُ الدولة يرفع الخلاف ويكون هو المتعين بموجب قاعدة وجوب الطاعة في غير معصية متحققة. يقول الجويني: "اجتهاد الإمام إذا أدى إلى حكم في مسألة مظنونة، ودعا إلى موجب اجتهاده قومًا، فيتحتم عليهم متابعة الإمام"[٢]. بل يعدُّ هذا من الكليات التي تحقق مقصدا مهما من مقاصد الولاية العامة، وهو رفع الخلاف وحسم النزاع، ويصدر اليوم على صيغة قوانين تتبنى اختيارات فقهية معينة تتبع قوة الدليل الشرعي وتحقق المصلحة.

هذا كله في حالة صدوره من حاكم عالم، أو مجلس نواب من المجتهدين، أو بعد مشورة العلماء كما في أواخر العهد العثماني؛ إذ كانت تصدر الأوامر السلطانية بموافقة دار المشيخة (الإفتاء).

ولا يشترط أن تكون القوانين موافقة لاجتهاد الفقهاء فيما أصلوه أو فرعوه برأيهم؛ لأنهم صرحوا بأن الاجتهاد من الظن ولا يقوم دليل من الوحي ولا من العقل والحكمة على أنه يجب على الناس أن يتبعوا ظن عالم معيّن غير معصوم، فلا يخرجون عنه ولو لمصلحة تطلب أو مفسدة تجتنب[٣].

---

[١] قارن بما عند: الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ١/٢١٧-٢٢٤؛ وملحم، **فقه الأولويات**، ص٣٥٣.

[٢] الجويني، **الغياثي**، ص٢١٦.

[٣] الخلاف في جواز إلزام القاضي بالرأي المقنّن جارٍ على أساس أن القاضي مأمور أن يحكم بما أنزل الله وبما يراه حقا وعدلا، وقد يظهر له ذلك في غير الرأي الذي ألزم به، لكنه مبني على ما كان للقضاة من رصانة علمية وخلقية عالية. وقد مال عامة الفقهاء المتأخرين والمعاصرين إلى جواز اعتماد الدولة لاختيارات فقهية معينة وإلزام القضاة وغيرهم العمل بها. انظر: **مجلة الأحكام العدلية**، (المادة: ١٨٠١)؛ و**معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، ٢٦/٣١٣.

غير أن إعطاء هذه الصلاحية للدولة يؤدي إلى تمكينها من تغيير الأحكام الاجتهادية وتقييدها بأوامر أو قوانين زمنية تُصدِرها على هواها، والجواب عن هذا بحسب الشيخ الزرقا رحمه الله أن هذه الصلاحية مفروضة في إحدى حالتين:

أ- حالة ما إذا كان الحاكم نفسه من أهل العلم والتقوى والاجتهاد في الشريعة.

ب- حالة كون الحاكم لا يصدر أمرا أو قانونا إلا بعد مشورة العلماء الربانيين وموافقتهم[١].

الثاني- التدبير: وهو "توظيف الإمكانات والقدرات والعلاقات في سبيل إيجاد الأسباب وتهيئة الظروف لإجراء الأمور على وفق العواقب، نظرا في المصالح والمفاسد العامة التي تقع أو يحتمل وقوعها"[٢].واجتهاد التدبير يبحث في تحديد الغاية، فترتيب الأولويات المرحلية، ووجه المصلحة، واختيار الوسائل لتنفيذها، ووقت التنفيذ، إضافة إلى الاختصاص بالقدرة على التنفيذ القهري.

فهذا النوع من الاجتهاد يعتمد على المصلحة والتجارب، وبالتالي يحتاج إلى المُكْنَة التي تخول صاحبها "استباق الأحداث وتقدير آثارها قبل أن تقع بمجرد ظهور أوائل ملامحها في الأفق، ومعالجتها بحكمة عندما تقع"[٣]، ولا يحتاج إلى أدوات المجتهد في الأحكام الشرعية. ولأجل ذلك، يفرِّق العلماء بين اجتهاد الأحكام واجتهاد التدبير بأن الأول لا يجوز نقضه، طبقا للقاعدة: "الاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله"، والثاني يجوز نقضه إذا اقتضت المصلحة ذلك.

ولقد سبق بالإشارة إلى شبه هذا التقسيم عموما العلامة الطرطوشي حين ذكر أن السياسة عبر الحضارات تعلقت بشيئين: "الأحكام" و"السياسات"[٤]. ويقصد بالأولى تشريعات الحلال والحرام وأنواع العقود ونحوها، والرسوم الموضوعة لها، والعقوبات القائمة على من خالف شيئاً منها، سواء استندت تلك الأحكام على شرع منزل أم على أعرافٍ وعقول الناس. ويريد بالثانية ما تعلق بتحقيق تلك الأحكام بمناطاتها في الواقع والمتوقع والذب عنها، والتزام الإنصاف على موجبها، وما يتعلق بجلب المصالح العامة في تدبير الحرب والسلم وحفظ الأمن وصَون الكرامة وتعمير الأرض. فـ"سياسة الدين" تتعلق بما يؤدي إلى "قضاء الفرض"، وتختص "سياسة الدنيا" بما يؤدي إلى "عمارة الأرض"، وميزانهما العدل[٥].

فعلم السياسة يعتني بدراسة السياسات العامة، وأدوات تفعيلها ومؤسساتها، كما يتميز الاجتهاد السياسي بأنه واقع على وجه الإلزام من قبل السلطة الحاكمة ضمن نطاق الصلاحية الذي يحدده

---

[١] الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ١٩٢/١ وما بعدها.

[٢] صغيري، د. نور الدين، **مجلة آفاق الثقافة والتراث**، أثر السياسة الشرعية في وظيفة الولاية العامة، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ع٣٨، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص٢٢ بتصرف يسير.

[٣] صغيري، **مجلة آفاق الثقافة والتراث**، أثر السياسة الشرعية في وظيفة الولاية العامة، ص٢٢ بتصرف يسير.

[٤] الطرطوشي، **سراج الملوك**، ص٣.

[٥] ابن الحداد، محمد بن منصور (ت: بعد ٦٧٣هـ)، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، ط.١، مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٦م، ص١١٨، تبعا للماوردي فيما عزاه لبعض الحكماء: **أدب الدنيا والدين**، ص١٣٤.

القانون والأعراف الدولية، بينما يقع الاجتهاد الفقهي بمجرد توافر شروطه في الشخص الصادر منه ووقوعه في محله، ولو كان المستفتي ومحل الفتوى في أقصى البلاد، وهنا يقع الفرق بينهما.

وإن تطوير مجالات علم السياسة الشرعية على أساس مقصدي يحتاج إلى مراعاة مستويين:

الأول: المستوى التنظيمي، من خلال الدستور والقوانين واللوائح، ويعامل هنا معاملة باقي أبواب الفقه ويدخل ضمن التجديد الفقهي.

الثاني: المستوى التنفيذي، من خلال التخطيط ورسم السياسات واتخاذ القرارات، ويكون إدخال فكرة المقاصد جديد فيها على مستوى العالم أجمع، لأن الدول تهتم اليوم بالتخطيط العلمي وأهملت جوانب أخرى كالنظرة الكلية، والجوانب الروحية والخلقية والاجتماعية، ونظام الأولويات، وغيرها[١].

← ولا ريب في أن من أهم قضايا السياسة في الحكم تحديدُ مجالاتها وضبط حدودها، فهي التي تمثل "وظائف الدولة"، لكننا نجد الفقهاء السابقين الأجلاء قد عدّوها إجمالا وتفصيلا بما يتناسب مع ثقافة عصرهم، لا مع ثقافة عصرنا[٢]، كما وُجد النقص في بيان التكليف الكفائي السياسي من جهة الأصوليين حيث لم يؤصّلوه ويقعِّدوه على وجه كاف، ومن جهة الفقه السياسي الذي لم يكشف الغطاء عن العلاقة بين التكليف الكفائي والسياسة.

لذلك، ومن أجل جمع المتناثر وترتيبه بما يحقق غرض البحث، سيحاول الباحث استقصاء المناهج وما قيل في تحديد مجالات السياسة الشرعية قديما وحديثا، فيما يلي من البيان.

الفرع الثاني- مناهج عرض مجالات السياسة الشرعية:

من خلال البحث تبيّن أن المؤلفين في بيان مجالات السياسة الشرعية يتبعون المناهج التالية:

١. **المنهج التكليفي:** يبين هذا المنهج علاقة السياسة بالأحكام التكليفية، ونجد له إشارات عند الأصوليين في بحثهم الفرض الكفائي، وخاصة عند الشافعي والشاطبي، كما أشار إليه الجويني في "الغياثي" عند بحثه أهم واجبات الإمام. وقد بحث فيه بالتفصيل والتأصيل فضيلة الدكتور محمد نعيم ياسين وتلميذه د. محمد همام ملحم في بحثهما العلمي "تحديد مجالات السياسة الشرعية"[٣].

٢. **المنهج الوظيفي:** ويدرس الوظائف المناطة بأهل السياسة كابن حزم والماوردي وأبي يعلى.

٣. **المنهج الموضوعي:** الذي يدرس قضايا وموضوعات ونظم علم السياسة الشرعية، وهو المنهج الذي اتبعه في التأليف أصحاب كتب "الأحكام السلطانية"، وهو النمط الغالب في التصنيف

---

[١] انظر: عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص٢٣٣-٢٣٤.

[٢] لذلك لا نجد في كتبهم غالبا بحثا اجتهاديا معمقا جامعا يبين ما أنيط بالدولة من وظائف حيوية تستلزمها الغاية القصوى التي اقتضت أصل قيامها. راجع: الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ١٣-١٤.

[٣] منشور في: **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، المجلد الثالث، العدد ٣، ١٤٣٨هـ/٢٠٠٧م، ص١٥٩.

المعاصر كما يتبين من عنوان كتاب الشيخ عبدالوهاب خلاف: "السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية".

٤. **المنهج المقارن** بين متعلقات علم السياسة الشرعية بعلم الفقه الإسلامي.

الفرع الثالث – تفصيل مجالات السياسة الشرعية:

من أجل بحث أشمل سيقوم الباحث ببيان المجالات الخاصة بالسياسة الشرعية من خلال الاستفادة من المناهج السابقة، مراعيا في ذلك وضوح التقسيم قدر الإمكان.

أولا – المجالات التكليفية للسياسة الشرعية:

إن الأفعال قسمان: ما يتكرر مصلحته بتكرره، وما لا تتكرر مصلحته بتكرره دون ضبط.

وبناء عليه فإن التكليف –كوظيفة إنسانية تهدف المصلحة– قسمان أيضا:

الأول: التكليف العيني، وهو وظيفة فردية متعلقة بصلاح الفرد أساسا وبصلاح المجموع تبعا، وبالتالي فالخطاب في هذا التكليف موجه إلى كل فرد من المؤهلين له أيضا، ويشتمل على أعمال القلب والجوارح كالإيمان وفروض الأعيان واجتناب المحرمات العينية. ولأن المقصود الشرعي من هذا التكليف: حصول الفعل من الفاعل؛ من أجل صلاحه بالذات، لا حصول الفعل مطلقا؛ كان هذا النوع من التكليف محددا بوضوح من حيث الظرف (الزمن والمكان) والكيف ليتمكن من أداءه، ولذلك أيضا هو تكليف ثابت لا يتحول إلى آخر؛ لأن مصلحته متكررة بتكرر فعله.

الثاني: التكليف الكفائي، وهو وظيفة جماعية متعلقة بصلاح المجموع العام أساسا وبصلاح الفرد تبعا، شرع ليسد الأمر العارض أو لوصول المطموح إليه. وبالتالي فالخطاب موجه إلى الجماعة عموما من حيث إيجاد أسبابه، وإلى فئة مخصوصة منها من حيث القيام به، والكل يتحمل تبعات عدم القيام بما تعلق به من هذا التكليف، وإذا أقامه من بهم الكفاية فإن التكليف يسقط، ويحصل القائم به على الأجر والفضل والثواب. وهو الضابط الصحيح على الجملة للتكليف الكفائي كما ذكره الشاطبي[1].

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ٢٧٨/١ و٢٨٣. فهو يحمل قول أكثر الأصوليين أن طلب الكفاية متوجه على الجميع، ثم إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين، أنه صحيح من جهة كلي الطلب؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسدها على الجملة، وأما من جهة جزئيه ففيه تفصيل وتقسيم وتشعب.

ولو أخذنا كلام الجمهور على عمومه فإن قولهم بحسب ابن الشاط لا يقوم على دليل البتَّة، ولا على ضرورة من جهة العقل والنقل تدعو إليه، ولم يحمل القائلين به عليه إلا توهّمهم أن الخطاب بمعنى الإفهام يلزم منه الخطاب بمعنى الإلزام، أو توهمهم أن الخطابين لمعنى واحد. ثم يقول: وليس الأمر كما توهموه، بل الخطاب الإفهامي موجه في فرض الكفاية إلى الجميع، بينما الخطاب الإلزامي موجه للبعض غير المعين. ولا يتعذر الامتثال على هذا الوجه من الفرق؛ لأن الجميع يجتمع على تعيين أحدهم لذلك الفعل، أو يعيِّن من شاء منهم نفسه، ولا يحتاج إلى تعلق التكليف بالكل ثم سقوطه عن البعض بفعل البعض. وأوضح الآيات في أن التكليف في فرض الكفاية لا يشمل الجميع؛ من جهة أن

فالتكليف الكفائي من حيث إيجاد أسباب القيام بهذا التكليف من القادرين الأكفاء الشرفاء فهو كلي الطلب، وبالتالي فالأمة كلها مسؤولة عنه.أما من حيث القيام بجزئياته يقوم على "مبدأ النيابة"، حيث ينوب من فيه أهلية القيام بالأمر المطلوب عن الكل، إذ بفعلهم تحصل المصلحة، ولا تتكرر مصلحته بتكرر فعله من كل فرد، بل قد يعود على المقصود بالإبطال.

على ضوء هذا يفهم أن خطاب النبي ﷺ لأبي ذر في الصحيحين: بأن لا يتأمّر على اثنين ولا يتولى مال يتيم؛ كان لافتقاره القوة السياسية في تقدير المصلحة والقدرة على تنفيذها، كما يفهم من الوصف المقارن للنهي: "إني أراك ضعيفا"، لا من حيث إسقاط التكليف من جهة الطلب الكلي. وكذلك حديث مسلم: "لا تسأل الإمارة"، فهو نهيٌ يقتضي كسابقه أن الولاية كفرض كفائي غير عامة الوجوب من حيث القيام بها. ومثل هذا ما ورد التخصيص على طائفة، لا على الجميع، في عدد من الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة:١٢٢)، وقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (آل عمران:١٠٤)[1].

وهذا القسم من التكليف الكفائي يتنوّع إلى:

١. **ما يعود نفعه المباشر على الواحد أو مجموعة**، ويتوجه التكليف به إلى البعض الذين وصلهم علمه وقدروا على إنفاذه، واحدا كان أم أكثر، كإنقاذ الغريق وصلاة الجنازة.

٢. **ما يعود نفعه المباشر على المجموع العام**، وهو قسمين:

أ- **ما يجب على المختصّين**، ومؤسسات المجتمع المدني المختصة، في العلوم والحرف والصناعات من التبحر فيها وإشاعتها، وإيجاد الموهوبين ورعايتهم وتربيتهم عليها.

ب- **ما يجب على من يتولى السلطات العامة** كإقامة الوحدة، والعدل، والتضامن، وحفظ الأمن، وتعمير الأرض وتدبير المال[2]-فإن عدم عمارتها دليل العجز أو الظلم-، وتنصيب الأصلح والأكفأ، فإن تقليد غير اللائق بذلك الأمر سبب تخريب الولاية[3].

الحالة كانت تقتضي انقسام الجميع إلى قسمين، كل قسم يقوم بواجب يتعذر قيام القسم الآخر به في تلك الحال لقيامه فيها بالواجب الآخر، هي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾(النساء: ١٠٢).

- انظر: ابن الشاط، **إدرار الشروق على أنوار الفروق**، ٢/١٦-١٧، الفرق (٥٢).

[1] راجع الشاطبي، **الموافقات**، ١/٢٧٨-٢٨١.

[2] الخوارزمي، **مفيد العلوم ومبيد الهموم**، ص٤١٥ بتصرف.

[3] الخَيْرَبَيْتي، محمود بن إسماعيل المصري (ت: ٨٤٣هـ)، **الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء**، مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ص١٨٥.

وعليه، "فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو: إقامة ذلك القادر، وإجباره على القيام"[١].

وكما يلاحظ، فإن هذا التكليف متحوّل، حيث قد يطرأ عليه ما ينقله من حالته الكفائية إلى العينية، وأنه ليس على درجة واحدة من الأهمية ولا في الطلب، "ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ولا بالعكس"[٢]، بل ينتقل من درجة إلى أخرى في الفعل الواحد؛ بحسب الظروف، وباختلاف زاوية النظر إلى الطلب من الجزئي أو الكلي. كما أن خطابه الإلزامي موجه إلى البعض غير المعين من حيث الشخص، أما من حيث وصف المأمور به فإنه معيّن؛ إذ يتعلق بالقادرين عليه العالمون به، أو بمن عيّنهم المجموع العام أو نائبهم من أجل أداءه، أو بانبعاثهم إلى ذلك وإمكان العلم أو الظن من قبل الآخرين أن هناك من يقوم به.

والمراد من الكفاية عدم تعطيل مصلحة التكليف الكفائي وأسبابها، والقيام بالكفاية في هذا التكليف "مانع لأن يكون التكليف معطلا"[٣]، ولو ضيعوه جميعا أثم كل مطيق فيه؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْـًٔا﴾(التوبة:٣٩)، وقد أخبرنا الله أن المسلمين لم يكونوا لينفروا كافة بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً﴾ (التوبة:١٢٢). فدل أن تخلفهم عن النفير كافة لا يسعهم، ونفير بعض مَن بهم الكفاية يسقط المأثم عن الجميع، ويبقى الفضل والأجر للقائم به. ولم يزل المسلمون يتفقه أقلهم، ويجاهد ويشهد الجنائز ويرد السلام بعضهم، فيعرفون الفضل لمن قام بذلك ولمن اتجه إلى غيرها، إذا قاموا بكفايته. "فالقيام بالتكليف الكفائي قيام بمصلحة عامة، وطلب سدها يقع على الجميع، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان لها أهلا، والباقون وإن لم يقدروا عليها قادرون على إقامة القادرين"[٤].

- تأسيسا على ما سبق، وباستحضار مفهوم السياسة الشرعية، فإن أهم مميزات التكاليف السياسية أنها **تكاليف متعلقة بالمجموع العام وتدبيره**، سواء كانت كفائية وهي الأصل أو عينية من جهة الطلب الكلي، وهي على نوعين:

- **تكاليف سياسية تختص بالقيام بها أصالةً السلطات العامة** -في حالة وجودها بالنيابة عن الأمة وعند فقدها تعود إلى الأمة- من حيث القيام بها كالجهاد، وسد الثغور، وغيرها من الوظائف العامة التي في حق السلطات العامة بمثابة فرائض الأعيان.
- **تكاليف مدنية منوطة بالسلطات العامة عند وصول العلم بوجود اختلال فيها**. فدور السلطة فيها رقابي على الأفراد في الفروض العينية، وعلى الجماعات في الفروض الكفائية؛ لأن

---

[١] الشاطبي، **الموافقات**، ٢٨٤/١.

[٢] الشاطبي، **المصدر السابق**، ٢٨٦/١.

[٣] الشافعي، **الرسالة**، ص٣٦٤ وانظر ما بعدها.

[٤] الشاطبي، **المصدر السابق**، ٢٨٣/١ بتصرف يسير.

التزامهم بواجباتهم مصلحة عظمى يعود نفعها على المجموع. فهذه تصبح سياسية عند تعطيلها أو التقصير فيها، مثل امتناع المسلم من أداء الفروض العينية من الصلاة والزكاة ونحوها، أو وقوع تقصير في أداء الفروض الكفائية المدنية كعدم قيام المتخصصين أو عدم كفايتهم للقيام بما يجب عليهم من حد الكفاية في مجالهم، أو تعطيل شعيرة كالأذان والأعياد.

يقول الجويني: "ومما يجب الإحاطة به: أن معظم فروض الكفاية مما لا تتخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان أن لا يغفلوه، ولا يغفلوا عنه، كتجهيز الموتى، ودفنهم، والصلاة عليهم. وأما الجهاد فموكول إلى الإمام... وأما سائر فروض الكفايات، فإنها متوزعة على العباد في البلاد، ولا اختصاص لها بالإمام. نعم، إن ارتفع إلى مجلس الإمام أن قوما في قطرمن أقطار الإسلام يعطلون فرضا من فروض الكفايات، زجرهم وحملهم على القيام به"[١].

فالقاعدة الكلية العامة في تحديد التكليف السياسي هي: "لا يعتبر الحكم حكما كفائيا سياسيا إلا إذا كان متعلقا بالمجموع العام بشكل مباشر، سواء أكان ذلك بوصفه الأصلي، أم بتحوله من تعلقه بالفرد أو بالبعض إلى تعلقه بالمجموع العام بشكل مباشر"[٢]. ودرجات تعلق الأحكام بالمجموع العام متفاوتة، وتبعا لذلك يختلف تعلق السياسة بها، فقد تكتفي بالتوعية والتربية والتشجيع إلى الفعل أو الترك تكثيرا للخير في المجموع العام وتقليلا للشر، وقد يصل الإجراء إلى درجة الإلزام أو المنع.

ويبين الشاطبي أن الأفعال تختلف أحكامها التكليفية -العينية أو الكفائية الخمس بحسب النظر الكلي أو الجزئي، فيكون الشيء الواحد مباحا بالجزء مطلوبا بالكل، أو مكروها بالجزء ممنوعا بالكل[٣]. وعليه، فبحسب النظر الكلي حين ترتبط الأحكام بالمجموع العام تصبح سياسية بمتعلقاتها كالمحافظة عليها، لا بذاتها، وبالتالي تدخل من هذا البعد في مجالات السياسة الشرعية. والتكليف بغير الواجب والحرام لا يكون سياسيا إلا بالتبع، بعد التحول إلى الوجوب الكفائي وتعلّقه بالصالح العام[٤].

فالتكليف العيني أو الكفائي المدني لا يرتقي أن يصير سياسيا، فيدخل في مجال السياسة الشرعية، إلا بشرطين: **أحدهما:** علم السلطة المعنية بوقوع اختلال فيه.

وثانيهما: ظهور تعلقه بالمصلحة العامة بالنظر الكلي أو الجزئي.

ثم اعتبار الشيء ضمن مجالات السياسة الشرعية يعطي الحق للسلطات المختصة لتقرير الأحكام والإلزام بها، لكن هذا التدخل من السلطات بالاجتهاد التشريعي مشروط بأمور هي:

---

[١] الجويني، **الغياثي**، ص٢١١.

[٢] ياسين وملحم، **تحديد مجالات السياسة الشرعية**، ص١٨٨.

[٣] الشاطبي، **الموافقات**، ٢١٦/١.

[٤] انظر: ياسين وملحم، **المصدر السابق**، ص١٨٩ و١٩٤.

١. عدم مخالفته قطعيا كنص كتاب أو سنة متواترة أو إجماع، أو ظنيا واضح الدلالة كخبر الواحد والقياس الجلي، وزاد القرافي: القواعد الكلية. والمراد إذًا لم يكن لها معارض راجح عليها[١]. وقد نظم بعضهم المواضع الأربعة التي ينقض فيها حكم الحاكم فقال:

إذا قضى حاكم يوماً بأربعة فالحكم منتقض من بعد إبرام

خلاف نصٍّ وإجماعٍ وقاعدة ثم قياس جليٍّ دون إبـهام[٢]

٢. ألا يناقض المصلحة العامة؛ إذ "الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، إلا إذا اشتمل النقض على مصلحة عامة"[٣]، لأن تصرف الولاة في شعوبهم منوط بالمصلحة[٤].

الخلاصة: أن مسار التغيير الإصلاحي يعتمد على استرجاع نبض الإنسان في العزيمة للعمل الصالح بحسن النية؛ لإصلاح المُصلِح قلبَه أولا، فقَالِبَه ومحيطَه الاجتماعي والمادي.

وما تقدم يبيّن عدة أمور من أهمها:

- أن الإسلام يدعو إلى رعاية الموهوبين في التخصصات المختلفة من أجل القيام بالفروض الكفائية على أكمل وجه[٥].
- أن المسؤولية المشتركة في أداء الواجبات الكفائية تتجلى في شتى شؤون الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والعلمية، وفي هذا دلالة على واقعية التشريع الإسلامي وصلته القوية بالحياة تشريعاً وتدبيراً.
- أنه لا يمكن -عموما- أداء فروض الكفاية بدون جهد جماعي؛ لتتطلبها أكثر من المقدرة الفردية، ما عدا بعضها كإنقاذ الغريق فإنه قد يكفي فيه الشخص الواحد من بين المجموعة.
- أن مجتمع العمران رهين بإحياء الواجب الكفائي، وأن الفرض العيني متوقف عليه من حيث الجملة؛ لأنه لا يقوم من غير تعليم، ولا يسلم من غير بيان الانحرافات وكلاهما كفائي، كما أن بعضه الآخر يحتاج أيضا إلى وجود الجماعة كصلاة الجماعة لمن يراها عينيا، وإلى ظروف مساعدة لتأديته كالأمن ونحو ذلك.
- أن وظيفة التكاليف الكفائية متعلقة بالسياسة الشرعية ووظائفها[١] إما مباشرة أو تبعا.

---

[١] هذا الكلام أورده القرافي وغيره في حكم القاضي ومتى ينقض، ولكن ينطبق على سياسة التشريع أيضا إذ هو أساس القضاء اليوم بعد تقنين الأحكام.

- انظر: القرافي، **الفروق**، ٤/٤٠؛ وانظر: ابن نجيم، **الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ**، ص٩٠؛ وغيرهما.

[٢] السيناوني، حسن بن عمر المالكي (ت: بعد ١٣٤٧هـ)، **الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع**، ط.١، تونس، مطبعة النهضة، ١٩٢٨م، ٣/١٠٣.

[٣] الحموي، أحمد بن محمد الحنفي (ت: ١٠٩٨هـ)، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ١/٣٢٩.

[٤] الحموي، **غمز عيون البصائر**، ١/٣٦٩.

[٥] راجع آلية القيام برعاية الموهوبين كواجب كفائي: الشاطبي، **الموافقات**، ١/٢٨٥-٢٨٦.

ثانيا- مجالات السياسة الشرعية من حيث الأحكام:

إن الأحكام الفقهية من حيث دخولها تحت السياسة الشرعية في الحكم، مع التفريق بين مفهوم إشراف الدولة على النشاط العام وتدخُّلها فيه، يمكنتقسيمها إلى قسميْن:

الأوّل: ما للدولة الإشراف العام عليه، ولا يتوقف على تدبير الولاية العامة.

ومجاله: الأحكام التي أُنيطت بأسبابها الشرعية، متى وُجدت وجد حكمها دون تعلّق بالولاية، كإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وعامّة مسائل العقائد والعبادات، والأخلاق والآداب الشرعية. فلا تتعلق بالدولة إلا عند رفع واقعة اختلال فيها فتنظر فيها[٢].

الثاني: ما يختص بتدبيره الدولة. ويتنوع إلى:

١. ما يناط بالدولة تنفيذه؛ منعا للفتن والشحناء، ويدخل في هذا الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغيّرعن حالة واحدة، مثل المقدّرات الشرعية التعبدية أو العقابية مثل مقادير الزكاة والعقوبات المقدّرة، وكالنزاعات في ما يفتقر إلى القضاء.واجتهاد أولي الأمر فيها يقتصر على صحّة التطبيق.

٢. ما يناط بالدولة تنظيمه؛ دفعا لأضرار التزاحم كالجمع والأعياد والحج ونحوها من العبادات الشعائرية المتعلقة بالجمع الغفير، لا من باب الاحتياج إلى إذن بإقامتها لصحتها. وهذا بحسب الجويني والشافعية، وإلا فالحنفية يشترطون إذن الإمام لصحة الجُمع والأعياد[٣].

الثالث: ما يناط الاجتهاد فيه بالدولة؛ فيشمل هذا القسم:

١. ما وُكل تقديره إلى الدولة؛ مما يحتاج إلى تحرير وتحقيق لأسبابها ومقدار مسبباتها كالعقوبات غير المقدرة حتى تقع المؤاخذة على وفق ذلك من غير حيف، مثل توظيف الأموال على الأغنياء لدفع خطر طارئ أو متوقع على البلاد، وغيرها.

٢. ما وُكل تحقيق مناطاتها إلى الدولة؛ وهي الأحكام المعللة التي يتغيّر مناط الحُكم فيها بحسب اقتضاء المصلحة زمانًا ومكانًا وحالًا. وهي على أضرب:

أ- أحكام عامة تابعة لمناطاتها، ومن شأنها ألا تبقى على حال لتغير الحُكم فيها تبعًا لتغيّر مناطه، لا تغيّرًا في أصل الحُكم، كإخراج زكاة الفطر في كل بلد من قوت أهلها، ولا يلزم إخراجها من قوت أهل المدينة النبوية، فيحكم بحُكم يستلزمه هذا التغير. فالحكم الثاني هنا يسمى سياسة شرعية.

ب- مسائل ثبت فيها التخيير بين أكثر من حُكم، بحيث يجتهد أولو الأمر في اختيار الأصلح منها للواقعة المماثلة، كأحكام المهادنة والأسرى.

---

[١] ياسين وملحم، **تحديد مجالات السياسة الشرعية**، ص١٨٢.

[٢] الجويني، **الغياثي**، (دار المنهاج)، ص٣٤٠.

[٣] الطهطاوي، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح**، ص٥٠٧.

ت- مسائل تختلف حكمها الأصلي نظرا لمآل التطبيق، كترك إعادة الكعبة على أسسها مخافة الفتنة بمن لم يعهَدوه. أو حصول ما يقتضي استثناء الواقعة من أحكام نظائرها، كتأخير الحدود وقت الغزو ومنْع الاحتكار والإلزام بالتسعير في أشياء محددة من أجل المصلحة العامة. وأمثلة هذا الضرب كثيرة، ولعل من هذا أيضا التدرج في تنفيذ ما يجب تنفيذه؛ تفاديا لمفاسد التطبيق المتسرع، والتكليف بحسب الوسع. بل يمكن القول: إن جميع فروع أنواع الاستحسان بالاجتهاد مندرجة تحت هذا الضرب من المسائل.

ث- مسائل زالت المصلحة التي جاء الحكم معللا بها؛ كحكم ادخار اللحوم، والإذن بالقتال في المدينة دون العهد المكي، أو أمر عثمان بالتقاط ضوالّ الإبل مع منع الشرع عن ذلك؛ لتغير الحال التي قيّد الحكم بها.

الرابع: أحكام الإجراءات الإدارية؛ التي ليس على أفرادها دليل جزئي خاص، فتعالج من خلال طُرق الاستدلال الأخرى؛ كالعرف والمصلحة وغيرهما من الأصول والقواعد الفقهية.ومن هذه الإجراءات: الأنظمة الوضعية الناظمة لمختلف نواحي الحياة بشرط الملائمة لمقاصد التشريع[١].

الخلاصة: أن كلّ ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة الملائمة لمقاصد الشرع والراجحة في الميزان على ما يزاحمها، فهو داخل في مجالات سياسة الشرعية.

ويحسن هنا تسجيل **ملاحظة عامة**، وهي:

أن ثمة أحكام أراد الشارع أن تكون شريعة دائمة، سواء كانت نابعة من نصوص جزئية أفادت أحكاما أراد الشارع أن تكون دائمة كأحكام قواعد الأخلاق والفضائل مثل الوفاء بالعهد والعدل والمساواة أمام الشرع ونحوها، أو نبع ديمومتها من الاستقراء التام وتعلُّقِها بكليات الشريعة فلا مجال للسياسة في تعديلها أو إيقاف العمل بها؛ إذ مراد الشارع فيها جاء بيّنا جليا لا يحتمل التأويل، وتتعلق بمصالح ثابتة جدية مرتبطة بدوام المجتمع واستمرار حفاظه على كيانه السياسي والاقتصادي والأخلاقي، فيجب المحافظة عليها كأحكام الأسرة والحدود والميراث. ودور سياسة التشريع المحافظة على سلامة تطبيق هذه الأحكام ومنع الافتئات عليها.

وإنما على السياسة الشرعية في مثل هذه الأحكام تدقيق النظر في تحديد المعنى القطعي غير القابل للتعديل، الذي أراده الشارع عاما ثابتا دائما من النص الجزئي، وأن يميز بين هذا المعنى وبين اختيار الوقت المناسب للتنفيذ على وجه يحقق مقصد الشارع من النص.

فالرسول ﷺ أجّل تنفيذ الحد على الزانية الحامل حتى لا يؤدي تنفيذه إلى تفويت مصلحة شرعية لم يُرِد الشارع تفويتها -هي حياة الجنين البريء-، والصحابة أجّلوا تنفيذ الحد في الغزو موازنة بين المصالح المتضاربة في مثل هذه الحال. وكذا أفتى الفقهاء بعدم إقامة حد الجلد في ظروف يؤدي إلى

---

[١] العتيبي، **فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين**، ١/٥٠، وقد استفدت من مادته في هذا الفرع.

زيادة العقوبة على الجاني فوق ما هو مقرر، كما في حال المرض أو البرد الشديد؛ لأن النصوص جاءت بالأمر بتنفيذ الحدود على مستحقيها إذا توفرت الشروط وزالت الموانع، ولم تشترط الفورية.

فتَدَخُّل السياسة هنا يكون فيما سكت عنه النص، وهو وقت التنفيذ، وهذا متروك للمصلحة وهو مجال خصب للسياسة الشرعية. إضافة إلى أن متعلقات كليات الشريعة -لا ذاتها- قابلة للتغير نتيجة لاختلاف الظروف المحتفة بالواقعة، فمتعلقات "العدل" مثلا تتغير تبعا للظروف المحيطة، وبناء على هذا الأساس أجاز الإمام مالك التسعير حين يكون مناطا للعدل في ظروف استثنائية، لا في الأحوال العامة حيث يشكل إكراه البيع بسعر محدد مناطا للظلم.

كما أن هناك نصوصا جزئية أفادت أحكاما قابلة للتغيير؛ نظرا لارتباطها بعلة، أو مصلحة متغيرة، أو مجاراة لعرف فتغير العرف، أو جاءت لتعالج حالة معينة، أو احتفت بالحكم ظروف جديدة جعلت تطبيقه في ظلها تؤدي إلى غير المصلحة التي شرع من أجلها. وشواهد ذلك كثيرة في تصرفات النبي ﷺ بمقتضى الإمامة كالإنفال للتحريض على القتال، وما ورد عنه بحكم الخبرة البشرية مبنيا على مصالح وقتية، وكالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي معالجة لحالة طارئة نشئت بورود فقراء الأعراب إلى المدينة أيام العيد الأضحى، وكإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم من عمر ، وأمر عثمان بإمساك ضوالِّ الإبل فتعريفها وبيعها. وهذا مجال خصب لتطبيق ما تقتضيه قواعد السياسة الشرعية[1].

ثالثا- مجالاتها من حيث القضايا والنُّظُم:

أ- من حيث القضايا:

فمن خلال تتبع المكتوب في علم السياسة عموما، والسياسة الشرعية خصوصا، ندرك أن قضاياه الكبرى تبحث حول أسئلةٍ: من يحكم؟ لمصلحة مَن؟ كيف؟ وما القيم الضابطة لعملية الحكم؟

والإجابة عن سؤال: "من يحكم؟"، الذي يتناول مدخلات النظام السياسي، تستلزم الإجابة عن سؤالين فرعيين هما: الأول: من الحاكم، من حيث العدد (الفرد، المجموعة الصغيرة، الشعب) والخصائص؟ الثاني: هل حكمه مطلق أم مقيد بقِيَمٍ وقوانينَ تحكم شهواته؟

والإجابة عن سؤال: "لمصلحة من يكون الحكم؟"، الذي يركز على مخرجات النظام السياسي، تستلزم الاهتمام بنتائج العملية السياسية، وأين تصب ثمرات العمل السياسي. هل لمصلحة الحاكم والعائلة، أو لمصلحة جماعة صغيرة، أو لطبقة معينة، أم لعامة المجتمع؟

أما الإجابة عن سؤال: "كيف يكون الحكم؟" فستكون أكثر تعقيدا؛ إذ الوسائل تتعدد وتتنوع، ومن أهم وسائط عملية الحكم لتحقيق الغاية منه: الرئاسة، والمؤسسة التشريعية (مجلس الشورى)، والمؤسسة التنفيذية (الحكومة)، والمؤسسة القضائية، ومؤسسات المراقبة (مستقلة عن مؤسسات الحكم، أو ضِمنَها كهيئة للعلماء، الخ)، ومؤسسات الفعالية الاجتماعية (القطاع الخيري والخاص).

---

[1] انظر: الكيلاني، **السياسة الشرعية**، ص٣٨-٤٠.

والقيم الضابطة لعملية الحكم هي الأكثر أهمية؛ إذ تنبع من الإيديولوجيا، وفي السياسة الشرعية تنبع من ذات خطاب الوحي، وهي التي تجعل النظام صالحا، وتمثل الأسس التي بني عليه المجتمع المسلم ويتعاهد الساسة على احترامه وتدبير الصالح العام وِفْقها. وإن نظاما لا يعمل وفق منظومة قيم خطابه فليس نظاما صالحا، وإن كان ظاهر تكوينه يقول ذلك[١]. وتفصيل القول في القيم وعلاقتها بالواقع سيأتي بعون الله في المبحث الأول من الفصل الثاني في هذه الدراسة.

ب- من حيث الموضوعات والنظم:

فمن أهم مايدخل ضمن السياسة الشرعية من حيث الإجمال: "فن القوانين الضابطة لمعاملات الناس، وفن قوانين رعاية الأمة في مرابع الكمال"[٢].وتتضح موضوعاتها عند علمائها السابقين في الأمور التي يؤكد الماوردي أن الدنيا لا تصلح ولا تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة إلا بها، وهي ستة: دين متبع (يتبناه نظام الحكم)، وسلطان نافذ (السلطة السياسية)، وعدل شامل (تقيمه السلطة القضائية)، وأمن عام، وخصب دائم (ويمثلان الاستقرار السياسي والاقتصادي، ويتحقق بأجهزة مستقرة للدولة داخليا وفاعلية علاقاتها الدولية)، وأمل فسيح (الحريات العامة)"[٣].

ومن حيث التفصيل فإنها تكمن في الأمور التالية:

١. العلاقة بين الحاكم بالمحكومين من حيث تحديد الحقوق والواجبات، وبيان السلطات المختلفة في الدولة؛ من تشريعية وتنفيذية وقضائية. ويعرف اليوم بـ"نظام الحكم".
٢. العلاقات الدولية في حالتي السلم والحرب، ما يعرف الآن بـ"القانون الدولي"، وقديما بـ"السير".
٣. السياسة المالية لموارد الدولة ومصارفها العامة وإجراءات بيت المال، ويعرف بالنظام المالي.
٤. الشؤون المالية العامة المتعلقة بتداول المال، وكيفية تنظيم استثماره، وقيم النقود، إلى غير ذلك، يشملها: النظام الاقتصادي.
٥. النظم القضائية، وطرق القضاء ووسائل الإثبات ونحوها، يعرف بـ: النظام القضائي.
٦. الشؤون الجنائية والجزائية، وإجراءات تنفيذ ما يثبت من أحكام، (النظام الجنائي).

وما يعرف بـ"الأحوال الشخصية" راجع إلى النظامين القضائي والجنائي، و"النظام الإداري" داخل في نظام الحكم والنظام المالي والاقتصادي[٤]. وهذه الموضوعات تناولها الفقهاء ضمن أبواب الفقه العام، كما بحثوها في كتب متخصصة، على أرقى ما يكون وفق مستوى ثقافة عصرهم.

---

[١] انظر: عارف وآخرون، **المصدر السابق**، ص٢٤-٢٩.

[٢] ابن عاشور، **أصول النظام الإجتماعي**، ص١١٥.

[٣] انظر: الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، (دار مكتبة الحياة)، ص١٣٣.

[٤] انظر: العتيبي، **فقه المتغيرات**، ١/٣٩-٤٠.

رابعًا – مجالاتها من حيث الوظائف:

لقد حاز ابن حزم الظاهري قصب السبق في ذكر عشرة وظائف للسياسة، وهي:

١. حفظ الدين على أصوله المجمع عليها؛ ليكون محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.
٢. الحكم بالعدل بين الناس؛ حتى يعم الانصاف، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم.
٣. دب الأمن والاستقرار؛ ليتصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار آمنين.
٤. إقامة الحدود؛ لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ الأمة عن إتلاف واستهلاك.
٥. تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة؛ حتى لا يظفر الأعداء بفرصة للاعتداء.
٦. جهاد من عاند الإسلام وظلم المستضعفين؛ ليقام بحق الله في إظهاره على الدين كله.
٧. جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً أو اجتهاداً.
٨. تقدير المستحقات من بيت المال ومستحقيها بالقسط، ودفعه في وقته بلا تقديم ولا تأخير.
٩. نصب الأمناء الأكفاء لولاية الأعمال والأموال؛ لتكون بالكفاءة مضبوطة وبالأمناء محوطة.
١٠. مباشرة الحاكم مشارفة الأمور وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة، وحراسة الملة[١].

خامسًا – مجالاتها مقارنة بالفقه الإسلامي:

للسياسة الشرعية عند علمائها دائرتان:

الأولى– واسعة: ينطلق فيها مفهوم السياسة الشرعية ليشمل أوامر ولوائح السلطة وقواعد الفقه الإسلامي جملة، بحيث يصبح مجالها أوسع من مجال الفقه الإسلامي، فتشتمل إضافة إلى الأحكام الفقهية المستنبطة على ما يصدر من ولي الأمر بناء على اعتبار المصلحة لملء المساحات الشاغرة، التي ليس فيها نصوص مباشرة أو قياس خاص. فهي بهذا علم تدبير المجتمع في كافة شؤونه وأحواله. وحين نضيف سياسات التنزيل الإجرائي للثوابت الشرعية إلى هذه الدائرة فإنها تتسع أكثر.

الثانية– ضيقة: حين نقول إن السياسة الشريعة هي سلطة ولي الأمر لملء المساحات الشاغرة، عندما لا توجد أدلة شرعية مباشرة، فهي هنا أضيق نطاقا من المعنى الأول ومن الفقه الإسلامي. فيكون بين السياسة والفقه عموم وخصوص وجهي[٢] من حيث المجال بحسب الإطلاق.

والبحث يقصد المعنى العام؛ لأن من السياسة الشرعية دور السلطة القضائية في تنزيل الأحكام على وقائعها، وهنا يتجلى جزء من السياسة الشرعية، الذي بمقتضاه القاضي يقوم بأمرين:

---

[١] ابن حزم، **كتاب السياسة**، نقلا بتصرف عن: ابن رُضْوان، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، ص٧٢-٧٣. وهذه العشرة هي التي ذكرها كلا من الماوردي وأبو يعلى في أحكامهما السلطانية دون عزو.

[٢] إمام، د.محمد كمال الدين، **مقاصد الشريعة والسياسة الشرعية**، محاضرة ألقاها في المندى الإسلامي بالشارقة.

أ- تشخيص الواقعة، وهي مهمة دقيقة جدا لتطبيق الحكم الشرعي، والفقيه لا بد أن يقوم بها، إلا أنها ليست بالدرجة الأولى مهمة الفقه، وإنما تتعلق بأهل الاختصاص بحسب الواقعة من اقتصادية أو نفسية أو اجتماعية الخ، فنحتاج أن يشخِّصْها المختصُّ فيها.

ب- إدراجها تحت حكم شرعي؛ سواء جاء به النص أو استنبطه أولو الأمر، وجَعْلِه تقنينا عاما. وعملية إدراج الواقعة تحت حكم هي المهمة الرئيسية للفقيه، سواء جاء بمعنى القاضي أو المفتي أو المقنن للنص القانون، إذ يشملهم معنى الفقيه[1]، والفقيه الحق من يزاوج بين الواجب والواقع[2]، ولا يغفل صريح المنقول ولا صحيح المعقول.

فلكل من الفقه والسياسة خصوصيات منهجية وظيفية، ولكنهما تتلاقيان وتتداخلان.والسياسة العادلة لا تناقض الشريعة بل تؤيدها وتهتدي بها وبمقاصدها، كما أن الشريعة لا تمنع السياسة العادلة بل تأمر بها من تأهَّل لها وتكلف الأمة بتأهيل من يقوم بها. ذلك لأن "أحكام الخلافة والقضاء والسياسات، بل أكثر أحكام الفقه، مقصودها حفظ مصالح الدنيا؛ ليتم بها مصالح الدين"[3]. وأدلة السياسة الشرعية هي نفس أدلة الفقه في مجاله، لكن السياسة تتوسع من حيث المصادر وأدوات التفعيل في مجالها الخاص بها تحت ظل مقاصد الشرع.

من هنا كانت لعلم السياسة الشرعية ثلاث دوائر، هي:

١. **دائرة الثوابت**؛ التي تعاملها بالإجراء قانونا وتنفيذا بما تقتضيه الحكمة.

٢. **دائرة المتغيرات الشرعية**: وتعاملها بطريق:

أ- **الإجراء**؛ عند وجود مناطاتها وعدم المانع.

ب- أو **التعديل**؛ إما في:

- **المخرَج**؛ كما في الدية، حيث لا إبل في كثير من البلاد فتقوّم.
- أو **المخرِج** -بكسر الراء-؛ بتوسيع وعاء النص، ومثاله العاقلة.

ت- أو **التأجيل**؛ كما في تأخير الحد في بلد العدو، ويدخل في هذا التدرج.

٣. **دائرة ملء المساحات الشاغرة من ولي الأمر**، فيما ليس فيها نصوص مباشرة أو قياس خاص، بناء على اعتبار مصلحة المجموع.

هذه الدوائر ينطلق فيها مفهوم السياسة الشرعية ليشمل أوامر ولوائح السلطة وقواعد الفقه الإسلامي جملة، فتشتمل -إضافة إلى الأحكام الفقهية المستنبطة- على ما يصدر من ولي الأمر بناء على اعتبار المصلحة المشتركة، فهي بهذا علم تدبير المجتمع في كافة شؤونه وأحواله بمقتضى الشرع والحكمة جلبا للمصلحة. فيصبح مجالها أوسع من مجال الفقه الإسلامي.

---

[1] راجع: المرجع السابق نفسه.

[2] انظر: ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص٤.

[3] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ١٠٨/٢.

وحين نقول إن السياسة الشريعة هي سلطة ولي الأمر لملء المساحات الشاغرة، عندما لا توجد أدلة شرعية مباشرة، فهي هنا أضيق نطاقا من المعنى الأول ومن الفقه الإسلامي. **فيكون بين السياسة والفقه عموم وخصوص وجهي[١] من حيث المجال بحسب الإطلاق.**

أما الفرق بين العمل السياسي وترجيح الفقيه هو أن السياسي ينطلق من الخبرة بالواقع ومعرفته بما يحدِث الحكم من آثار ونتائج، فيختار ما يضمن النجاح والنصر من غير تناقض مع النصوص الشرعية، بينما ينطلق الفقيه من صحة الأحكام والترجيح بين الأدلة من حيث قوة الدليل بناء على الأدوات الأصولية في البحث عن الدليل، وطرق الاستدلال منه، وكيفية الترجيح عند التعارض[٢].

والمزج بين هذين العملين يولّد الرباني، منسوب إلى الربّان الذي هو المدبّر القائم بالمصالح[٣]، ولذلك عرّفوه بأنه الذي "جمع بين علم البصيرة والعلم بسياسة الناس"[٤]، وقال الطبري هو: الجامعُ إلى العلم والفقهِ البصرَ بالسياسة والتدبير، والقيام بأمور الناس بما يصلحهم في عاجلهم وآجلهم"[٥].

---

[١] انظر: محاضرة: إمام، د. محمد كمال الدين، **مقاصد الشريعة والسياسة الشرعية**، المنتدى الإسلامي بالشارقة.

[٢] انظر: الكيلاني، د. عبد الله إبراهيم زيد، **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، ط.١، عمان: دار الفرقان والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص ١١.

[٣] الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت: ٤٧١هـ)، **دَرَجُ الدُّرر في تَفِسير الآي والسُّوَر**، ت: طلعت صلاح الفرحان ومحمد أديب شكور أمرير، ط.١، عمان، دار الفكر، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ١/٤١٠.

[٤] نقله: الخازن، علي بن محمد الشيحي (ت: ٧٤١هـ)، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، ت: محمد علي شاهين، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، ٤/٥١٢.

[٥] الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، (ط.شاكر)، ٦/٥٤٤.

المبحث الثالث

العلاقة بين المقاصد والسياسة ومظاهر الاهتمام بمقاصد السياسة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم العلاقة لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: الصلة بين المقاصد والسياسة

المطلب الثالث: مظاهر الاهتمام بمقاصد السياسة

تمهيد

يهدف المبحث إلى توضيح العلاقة بين المقاصد والسياسة، يكون مدعوما بالأدلة، وتحديد مظاهر اهتمام العلماء بمقاصد السياسة؛ كل ذلك من أجل التبصير بها، تيسيرا للعمل السياسي وفق الرؤية الشرعية. فبينما يكون المعنى الأساسي لكلمة ما شيئا متأصلا في الكلمة نفسها تحمله معها، فإن المعنى العلاقي شيء يتم إضافته إلى الأول بارتباط المصطلح بعلاقات متعددة الأشكال بآخر. فمن المفيد بداية بيان مصطلح "العلاقة" وما نقصد بها.

المطلب الأول
مفهوم العلاقة

إن فهم العلاقات بين المفاهيم هو المدخل الأهم لتكوين الأحكام وما يسميه المناطقة بالتصديقات؛ وعليه، فلكي ندرك الأحكام المتعلقة بالمقاصد والساسة الشرعية، لا بد أن نفهم طبيعة العلاقة بينهما، وهذا يقتضي فهم مفهوم العلاقة ابتداء.

الفرع الأول- تعريف العلاقة لغة:

ترجع كلمة "العلاقة" إلى الجذر الثلاثي السالم "علق"، وله معان متعددة ترجع إلى معنى الارتباط بالشيء العالي أو النفيس[١]. تقول العرب: عَلَّق الشَّيْء بالشَّيْء ومنه وعليه: نَاطَهُ. وقد علق به إذا لزم، وَمِنْه: علاقَة الْحُبِّ، وَهِي: شدّته ولزومه[٢]، ومنه الحديث: "وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ"[٣] من حبها.

والعلاقة بالكسر: ما يعلق به السيف ونحوه من الأشياء الحسية، وبالفتح: يستعمل في الأمور الذهنية كعلاقة المحبة والخصومة ونحوهما[٤]. فكأن العلاقة في اللغة ارتباط الشيء بالآخر حسا أو معنىً، واتصاله به على جهة افتقار واعتماد وتكامل ولزوم.

---

[١] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ١٢٥/٤.

[٢] اليحصبي، عياض بن موسى بن عياض السبتي (ت: ٥٤٤هـ)، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، المكتبة العتيقة ودار التراث، ٨٤/٢. والكفوي، **الكليات**، ص٣٩٨. وانظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ١٢٩/٤.

[٣] أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد، ١٣٣/١ برقم ٦٦٠، وفي: الزكاة، باب الصدقة باليمين، ١١١/٢ برقم ١٤٢٣، وفي: الحدود، ب فضل من ترك الفواحش، ١٦٣/٨ برقم ٦٨٠٦ بلفظ: "المسجد" هنا، وأورد جزءا منه في الرقاق، باب البكاء من خشية الله، ١٠١/٨ برقم ٦٤٧٩؛ ومسلم، **الصحيح**، الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، رقم ١٠٣١.

وقد وقع في بعض الروايات تفسير التعلق بـ: "من حبها"، انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ١٤٥/٢.

[٤] انظر: الكفوي، **الكليات**، ص٦٥٣؛ والأحمد نكري، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، ٢٦٥/٢.

وعليه، فالمقصود بالعلاقة في عنوان المبحث هو: أوجه انتساب السياسة إلى الشرع ومقاصده، أو صلاتها وارتباطها بهما. وقد تظهر بعض المقارنات بين المقاصد والسياسة بالقصد التبعي لتوضيح بعض العلاقات، لا لذاتها، إذ ليست موضوعنا.

الفرع الثاني – تعريف العلاقة اصطلاحا:

يتنوع تعريف "العلاقة" باختلاف العلوم، فهي في المنطق: "شيء بسببه يستصحب الأول الثاني"[١]، وتطلق فلسفيا على كل ارتباط بين معقولين أو أكثر بفعل واحد كعلاقة التشابه أو التباين أو المعيّة أو التعاقب أو العلية أو الغائية أو التضايف[٢].

فالعلاقة قد تكون سلبية كالتباين، كما تكون إيجابية، فتحصر منطقيا في إحدى نسب أربع هي: المساواة كالبشر والإنسان، المباينة كالانسان والحجر، العموم والخصوص المطلق كالحيوان والإنسان، والعموم والخصوص من وجه كالإنسان والأبيض[٣].

وهناك تقسيم آخر أدقُّ لِمَا له تعلق بالشيء، ذكره فقهاء الحنفية، وهو أنه:

١- إما أن يكون داخلا فيه كالركن.

٢- أو خارجا عنه، وينقسم إلى:

أ. **مؤثر فيه** بحسب الظاهر، فهو العلة كعقد النكاح المحلل للوطء.

ب. **غير مؤثر فيه**؛ ويتنوع إلى:

❖ **مُفضِيا إليه في الجملة**؛ وهو السبب كالوقت لوجوب الصلاة.

❖ **ليس مفضيا إليه**؛ ويتفرع إلى:

○ **يتوقف الشيء عليه**، فهو الشرط كالطهارة للصلاة.

○ **لا يتوقف عليه الشيء**، سمي علامة كالأذان للصلاة[٤].

محصل الكلام: أن إثبات العلاقة بين معلومين يقتضي منهجيا إثبات تمايزهما أولا؛ إذ لا داعي للبحث في وجوه العلاقة بين متطابقين ما دام التمايز غير موجود أساسا. وثانيا، ألاّ يكون التمايز من جميع الوجوه؛ لأن هذا ينفي احتمالات التواصل، والتمييز يفيد عند وجود الاشتراك من بعض الأوجه[٥].

---

[١] الجرجاني، **التعريفات**، ص١٥٧؛ والمناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص٢٤٦.

[٢] انظر: صليبا، د. جميل (١٩٧٦م)، **المعجم الفلسفي**، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ٩٤/٢.

[٣] انظر برهان هذا الحصر فيما نقله عن الأمين الشنقيطي: ابن عثيمين، محمد بن صالح (ت:١٤٢١هـ)، المنتقى من فرائد الفوائد، د.ط، الرياض، دار الوطن، ١٤٢٤هـ، ص١٤-١٨.

[٤] نقله عن الحموي: الطحطاوي، أحمد بن محمد الحنفي (ت:١٢٣١هـ)، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**، ت: محمد الخالدي، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٢٠٦-٢٠٧.

[٥] انظر: الشنتيوي، د. محمد علي الجيلاني، **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام**، ط.١، بيروت، مكتبة حسن العصرية، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص١٢٠.

الفرع الثالث – المقصود بالعلاقة في عنوان المبحث:

المقصود بالعلاقة في عنوان المبحث هو أوجه انتساب السياسة إلى الشرعية أو ارتباطها بها من وجهة مقصدية. وما دام طرفا العلاقة معنويين فتكون الصلات بينهما معنوية أيضا.

فالعلاقات المرادة هنا هي التي تظهر وجوه الصلة والتمايز بين المقاصد والسياسة، بحيث يؤدي ذكرُها إلى زيادة وضوح في المعنى. فهي علاقات مختلفة، ومستقلة بنفسها، غير أن بينها صِلات.

وحين يدرسُ الباحث السياسةَ الشرعية فإنه ينظر إليها في إطار المجتمع، وعندما يربط بينها وبين المقاصد الشرعية تكون النظرة إلى المقاصد في بعدها التشريعي أكثر منها في بعدِها الأخلاقي، لأن الدائرة تتسع وتضيق في العلاقة ما بين الأخلاق والقانون، فالأخير أضيق نطاقا من الأخلاق التي عنصر الإلزام فيها يتمثل في الضمير الفردي، بينما عنصر الإجبار في القانون يتعلق بالسلطة العامة وقدرتها على الإكراه بعدما يفشل الإقناع والوازع الذاتي.

نلاحظ أن دوائر التعامل مع النص الشرعي في السياسة الشرعية ليست متساوية ولا متطابقة، فنجد أن العلاقة بينها وبين النص تضيق في مستوى الاستنباط للأحكام الشرعية؛ لأنه لا اجتهاد في مقابل مورد النص، ويبقى التعلق بالقدرة على الاستنباط. بينما تتسع الدائرة في إطار التقنين لتعلقه بمصالح العباد في صيغ العصر وقوالبه بحسب التجارب المستنيرة. وتزداد الدائرة اتساعا إذا انتقلنا إلى التنزيل وتطبيق الأحكام الشرعية على وقائعها؛ لأنها تتعلق بأحوال الأفراد، والنص المجرد عندما يتم تطبيقه إنما ينزل على حالة مفردة، في زمان ومكان معينين، على شخص بعينه، فيصبح الأمر متعلقا بهذه الأحوال المفردة وليس بالخطاب المجرد[1].

---

[1] انظر محاضرة: د. إمام، محمد كمال الدين، **مقاصد الشريعة والسياسة الشرعية**، الشارقة، المنتدى الإسلامي.

المطلب الثاني
الصلة بين مقاصد التشريع والسياسة

السؤال الذي يفرض نفسه ويمثل مشكلة البحث هنا هو: ما وجه العلاقة بين مقاصد التشريع وبين تدبير الحياة العامة التي هي موضوع السياسة؟

والافتراض الذي يسبق إلى ذهن الباحث هو ضرورة العلاقة بينهما؛ لأن السياسة لن تحقق المصالح المرجوة منها، ولن تدرأ المفاسد، ما لم ترتبط بالوحي المنزل ليحدّد لها أهدافها الكبرى ووجهتها وقيمها العليا وضوابطها، التي تمثل ثوابت موجهة لا تصلح سياسة بدونها.

مع العلم أن دخول تعاليم الوحي في السياسة إنما يعني توجيهها نحو الحق والمصلحة، وهو يعصِمُها من الغرور بالقوة والانحراف إلى الشهوة ويمدّ أصحابها بالتقوى، لا سيما وأن السلطة تغري بالفساد، والقوة تغري بالفجور والطغيان. ومن الخير كذلك أن تدخل السياسة في الدِّين، ليس لتسييس الدين واتخاذه أداة تستغلها، وإنما لتجعله قوة هادية تضيء لها طريق العدل والرحمة والحكمة، وحافزا تبعثها لنصرة الحق وتعميم المصالح، ووازعا يمنعها من اقتراف الشرور والفساد وكل أشكال الفجور.

وهذا افتراض صحيح في اعتقاد الباحث، وسيأتي ما يؤكّده أكثر في الفرع الأول، لكن الذي يمثل صلب مشكلة هذا المطلب هو السؤال: ما نوع العلاقة بين المقاصد والسياسة، وما أوجهها؟

لكن، بما أن إثبات العلاقة بين الدين والسياسة وبيان نوعها هو بمثابة المقدمة اللازمة لتوضيح نوع العلاقة بين مقاصد التشريع والسياسة، وصولا إلى بيان الأوجه المبيّنة لتلك العلاقة بين المقاصد والسياسة، سيتوزع البحث في دراسة هذه الأمور الثلاثة فيما يلي من الفروع.

الفرع الأول- العلاقة بين الشرع المنزل والسياسية:

سيكون البحث هنا عن العلاقة من حيث وجودها من عدمها، فإن وجدت يبيّن نوعُها.

أولا – وجود العلاقة بين الشرع والسياسة:

إنّ دول العالم شرقا وغربا، حتى التي أكثرها علمانية، تحمل في طياتها تأثيرات الخلفيات التاريخية والثقافية للمجتمع التي ورثتها عن الدين على مستوى النظام والممارسة[1]. فعلى أقل التقدير هما مترابطان دائما، سواء قوي هذا الترابط حينا أو ضعف أحيانا. وفي العقود الأخيرة أمسى أمر البت في طبيعة هذه العلاقة من أهم التحّديات التي تواجه الدول والمجتمعات المعاصرة، وبخاصة المجتمعات الإسلامية التي تخوض حاليا تجربة عصيبة، فكانت من الأهمية بمكان بحث هذه العلاقة.

---

[1] رمضان، د. طارق، **الإصلاح الجذري؛ الأخلاقيات الإسلامية والتحرر**، ترجمة: أمين الأيوبي، ط.١، ٢٠١٠م، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص٢٩٥-٢٩٦.

والحقيقة المرة، التي يشهد لها الواقع التاريخي، تقول أن غياب الوعي الديني والسياسي أدى إلى إشاعة نظريات خاطئة عن الحكم. فمارسه بعضهم متذرعين بمقولة التناسل عن الإله، وحكم فِئَة تيوقراطيا مدَّعِين التفويض الإلهي، وألغى آخرون سند الدين فحكموا حكما فئويا، أو استبداديا، أو ذرائعِيا (براغماتيا) مستندين إلى مقولة الاستبداد المستنير.

إن المشكلة الأساسية في الجدل حول العلاقة بين الدين والسياسة تكمن في مفهوم السياسة نفسِها. فعلى الرغم مِن قِدَم النقاش حولها، يوجد الآن كما في السابق موقفان أساسيان متقابلان هما: موقف المذهب الوضعي، وموقف المذهب الديني.

فالنظريات الوضعية تتبنى فرضية الانفصال بين الدين والسياسة عموما، وتستلزم هذه الفرضية عدم وجود ارتباط مفهومي حكمي بينهما. بينما تفترض النظرية الدينية أنواعا من الترابط، ومما يدل على وقوع السياسة في الشرائع حديثٌ رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: كانت بنوا إسرائيل تسوسهم الأنبياء؛ كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون"[1]

ومنشأ الخطأ عند من يذهب إلى فصل السياسة عن فلسفة الدين: ما تأصَّل في أذهان بعضهم من مفهوم روحي خالص لحقيقة الدين. غير أن هذا المفهوم لا ينطبق بتاتا على الإسلام، ولا يتوافق حتى مع مفهومه العام للعبادة[2]، المتضمن: كل ما يحبه الله من أحوال وأقوال وأفعال، باطنة وظاهرة.

فَدِين الإسلام شرع يستفاد منه، كما قال محقّا ابن سينا ودراز[3]، مبادئ الحكمة العملية (الأخلاق والسياسة) وحدودها على الكمال، ومبادئ الحكمة النظرية (الفلسفة) على سبيل التنبيه، ويترك للقوة العقلية أن تحصِّلَها بالكمال على وجه الحجّة. لأن غاية الإسلام عملية حتى في جانبه النظري، فهو يعرِّفُنا الحقَّ لا لنعرفه فحسب، بل لنؤمن به ونمجده، ويعرِّفَنا الواجبَ لنوفِّيه ونَكْمُل بتحقيقه.

ولقد استشرف الرسول ﷺ على وقوع الافتراق بين الديني والسياسي، واستنكره، قائلا: "ألا وإن رحى الإيمان دائرة وإن رحى الإسلام دَائِرَةٌ، فَدُورُوا مَعَ الْكِتَابِ حَيْثُ يَدُورُ. أَلَا وَإِنَّ السُّلْطَانَ وَالْكِتَابَ سَيَفْتَرِقَانِ، أَلَا فَلَا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ. أَلَا إِنَّهُ سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ أَضَلُّوكُمْ، وَإِنْ عَصَيْتُمُوهُمْ قَتَلُوكُمْ". قَالُوا: كَيْفَ نَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "كَمَا صَنَعَ أَصْحَابُ عيسى ابن مريم؛ حُمِلُوا عَلَى الْخَشَبِ، وَنُشِرُوا بِالْمَنَاشِيرِ. مَوْتٌ فِي طَاعَةِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ"[4]. وفي حديث آخر

---

[1] سبق تخريج الحديث. وانظر: الشاشي، محمد بن علي القفال (ت:٣٦٥هـ)، **محاسن الشريعة**، ت: كمال الحاج العروسي في أطروحته للدكتوراه بإشراف د. يوسف عبد المقصود، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٩٩٢م، ١/ ٩١.

[2] الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي**، ص٢٠.

[3] ابن سينا، **رسالة الطبيعيات**، ص٢ و٣، نقلا عن: دراز، د. محمد عبد الله، **الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، ط.١، القاهرة، دار ابن الجوزي، ٢٠١٣م، ص٦٢، وانظر أيضا آخر الصفحة ٦٩.

[4] أخرجه: إسحاق بن راهويه عن سويد بن عبد العزيز الدمشقي وهو ضعيف، ورواه أحمد ابن منيع ورواته ثقات، ولفظهما واحد. البوصيري، **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**، ٩٨/٨ رقم ٧٥٧١؛ وبنحوه قال: الصالحي،

يخاطب أمته قائلا: "لَتُنْقَضَنَّ عُرَى الإِسْلَامِ عُرْوَةً عُرْوَةً، فَكُلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِالَّتِي تَلِيهَا؛ فَأَوَّلُهُنَّ نَقْضاً الْحُكْمُ، وَآخِرُهُنَّ الصَّلَاةُ"[1].

ومن شواهد الاستدلال لوجود العلاقة أن إنشاء الدولة في الإسلام قد تجسد في شخص الرسول ﷺ بموجب عقد البيعة، الذي من بنوده في بيعة العقبة الثانية: السمع والطاعة في المنشط والمكره، والنفقة في العسر واليسر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقول الحق، والنصرة[2]. فالرسول ﷺ قد تحمّل تكاليف رئاسة الدولة وما تقتضيها من تصرفات، إضافة إلى وظيفته الأساسية لبلاغ الوحي. وكان النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون يسوسون الناس في دينهم ودنياهم؛ لاجتماع مؤهلات المجالين فيهم أكثر من غيرهم، ثم تفرقت الأمور من بعدهم فصار الأمراء يسوسون الناس في أمر الدنيا والدين الظاهر، وشيوخ العلم والدين يسوسون الناس فيما يرجع إليهم فيه من العلم والدين[3].

فكيف يمكن أن نَفْصِل السياسة كفن لإدارة المجتمعات الإنسانية عن الحال الصالح الذي تراه المجتمعات المسلمة لنفسها في ظل الإسلام!! وهو يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الصلاح والإحياء، المذكور في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ﴾ (الأنفال:٢٤)، وهذا يجعل الأمة مسؤولة عن وصل الحياة بالوحي. وبالمقابل ثبت في السنة ذم قوم "يَسْتَنُّونَ بِغَيْرِ سُنَّتِي، وَيَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي"[4]؛ ليدل أن إحياء هَديِه في الحكم وغيره هو الواجب.

فالرؤية المنهجية محكومة بكون التفاعل بين الديني والسياسي في التنظير والتجربة الحضارية الإسلامية يمثل الأصل؛ لأدلة شرعية وتاريخية كثيرة غير التي سبق ذكرها، ومنها: شمول تعاليم الإسلام كافة جوانب الحياة بالتشريع والتوجيه، ومنها: أن الإسلام يرفض تجزئة أحكامه وتعاليمه، وأخذ

محمد بن يوسف الشامي (ت: ٩٤٢هـ)، **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ١٣٦/١٠.

أما الهيثمي في **مجمع الزوائد**، ٢٢٧/٥-٢٢٨ و٢٣٨، فقد تكلم عن رواية الطبراني فحسب، وأن فيها يزيد بن مرثد: لم يسمع من معاذ، والوَضِينُ بنُ عطاءٍ: وثّقه ابن حبان وغيره وضعّفه جماعة، وبقية رجاله ثقات.

[1] أخرجه: أبو يعلى وأحمد والمروزي بأسانيد قوية، صحّح البوصيري أسانيد أبي يعلى وأحمد، وقال الهيثمي: رجال أحمد رجال الصحيح، كما صحح الحديث ابن حبان والحاكم والسيوطي والألباني.

انظر: أحمد، **المسند**، ٤٨٥/٣٦ رقم ٢٢١٦٠. والمَرْوَزِي، محمد بن نصر بن الحجاج (ت:٢٩٤هـ)، **تعظيم قدر الصلاة**، ت: د. عبد الرحمن الفريوائي، ط.١، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ١٤٠٦هـ، ٤١٥/١؛ ابن حبان، **الصحيح**، ١١١/١٥؛ والحاكم، **المستدرك**، ١٠٤/٤؛ والبوصيري، أحمد بن أبي بكر الكناني (ت: ٨٤٠هـ)، **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**، ت: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف ياسر بن إبراهيم، ط.١، الرياض، دار الوطن، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ٣٥/٨ رقم ٧٤٢٥. وابن الملقن، **مختصرُ استدرَاك الذّهبي على مُستدرَك الحَاكم**، ٢٥٠٨/٥؛ الصنعاني، **التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِير**، ٣٣/٩؛ الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، ح٥٠٧٥.

[2] صحيح: أحمد، **المسند**، مسند جابر بن عبد الله ﷺ، ٣٤٦/٢٢-٣٤٨ برقم ١٤٤٥٤ و٢٢/٢٣-٢٤ برقم ١٤٦٥٤.

[3] انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٥٥١/١١.

[4] مسلم، **الصحيح**، كتاب الإمارة، بَابُ الْأَمْرِ بِلُزُومِ الْجَمَاعَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْفِتَنِ...، رقم ١٨٤٧، ١٤٧٥/٣.

بعضها دون بعض. ومنها: أن الحياة وحدة لا تنقسم، فلا يمكن أن تصلح الحياة إذا تولى الإسلام جزءا منها كالمساجد، وتُركت جوانب الحياة الأخرى لمذاهب وضعية توجهها وتقودهها بما يخالفه[١].

ومسكة الختام في إثبات هذه العلاقة أن السيرة النبية هي الطريقة الجامعة للخير العاجل والآجل في تدبير شؤون الناس على السيرة العادلة وعمارة العالم على الطريقة الفاضلة[٢]. وقد صرح ﷺ أن التمكين الإسلامي يعتمد الإحاطة بالأمر من جميع جوانبه، ومن مفرداتها **مهارتا الوعي والتنفيذ** بسياسات ناجحة تحقق مقاصد الشرع وتحميه من الاحتواء والاختراق. فبعد إذ عَرض وَفْدُ بني شيبان على الرسول ﷺ نصرته من العرب، واعتذروا عن نصرته من كسرى لعهدٍ بينهم، أجابهم كما في الأثر: "ما أسأتم بالرد إذ أفصحتم بالصدق، وإن دين الله لن ينصُرَه إلا من أحاطه من جميع جوانبه"[٣].

ثانيا – نوع العلاقة بين الشرع والسياسة:

إن من السهل تبني صيغ جاهزة في تحديدها، سيما و"المغلوب مُولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب"[٤]، فنقبل التضاد، أو إخضاع الآخر، أو التباين والفصل التام، أو ألّا نميِّز بينهما بتاتا فنقول بالدمج التام، ولا نفرق بين الشرع المنزل المعصوم عن الخطأ وبين الفكر الديني البشري الذي يعتريه الخلل في الفهم أو التطبيق أو في كليهما. فليس يُحصر الصواب في جهة أو قول، بل قد لا يحصل إلا عند مجموع أمور حميدة. وقد نبّه إلى مثل هذا القرآن عندما رد خطأ حصر البر في فعل واحد، فقال تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟﴾(البقرة:١٧٧).

والذي يهم الباحث هنا هو تحديد نوع العلاقة الصحِّيَّة الملائمة التي يجب دراستها فالتشجيع عليها بين الديني والسياسي، وذلك بالبحث عن حلول ذكية تحافظ على الصلات النافعة بين مستلزمات المعاصرة الفكرية والمادية وبين ميراث النبوّة قِيَما وأحكاما.

ومن خلال النظر في قصص الأنبياء وأتباعهم في القرآن والسنة يظهر أن علاقتهم مع الأنظمة السائدة في زمانهم اتخذت خمسة أشكال من أنواع العلاقات، وهي:

---

[١] انظر الباب الثاني من كتاب: القرضاوي، **الدين والسياسة**.

[٢] انظر: ابن الأزرق، محمد بن علي بن محمد الغرناطي (ت: ٨٩٦هـ)، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ت: د. علي سامي النشار، ط.١، العراق، وزارة الإعلام، ص٤٦.

[٣] أخرجه: ابن حبان، محمد بن حبان البستي (٣٥٤هـ)، **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**، ت: عزيز بك، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م، ١٠١/١. حسنه ابن حجر في **الفتح**، ٢٢٠/٧، وضعفه ابن كثير في **البداية والنهاية**، (ط. هجر)، ٣٦٠/٤، والألباني في**السلسلة الضعيفة**، رقم٦٤٥٧.

- وانظر: الكيلاني، **السياسة الشرعية مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، ص١٢.

[٤] ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر** (المقدمة)، ١٨٤/١، وعنه: ابن الأزرق، **بدائع السلك**، ٢٦٧/٢.

١. الفصل التام مع المصادمة؛ لاستكبار النظام عن الهدي وجبروته، كما فعل إبراهيم وموسى.
٢. الفصل التام وتجنب المصادمة؛ ويفهم من الخضر مع الملك الذي يأخذ كل سفينة غصبا.
٣. التعاون؛ تحقيقا لغايات من المصلحة العامة، كفعل يوسف وإقرار النجاشي ملكا بعد إسلامه.
٤. التكامل والتداخل في تمايز، فيقود غير المعصوم متبنيا رسالة الوحي مثل طالوت والخلفاء.
٥. الاتحاد والدمج التام؛ فيكون الرسول المعصوم هو القائد السياسي كداود وسليمان ومحمد ﷺ.

ولأن العلاقة الأخيرة غير متصور وجودها بعد ختم النبوة بآخر رسل الله محمد ﷺ، ولأن العلاقات الثلاث الأولى إنما هي عبارة عن علاقات اضطرارية أو مبنية على الموازنة بين المصالح والمفاسد، سواء حدث ذلك بأمر الله أو باجتهاد الرسل فأُقِرُّوا عليه، فإن الذي أراه يمثل نوع العلاقة الطبيعية الملائمة للحقيقة الشرعية في العلاقة بين الديني والسياسي هو: **التكامل والتداخل.**

وهذا التكامل والتداخل يكون في **تمايز** متناسقٍ مع طبيعة تعدد التصرفات النبوية، وإن أفادت كلها التشريع والمنهاج. يشهد لذلك ما قرره العلماء أن تصرّفه ﷺ بالإمامة وصف زائد على تصرفه بالقضاء، وهذا زائد بدوره على تصرفه بتبليغ الرسالة والفتيا، فكم من نبي لم يعط الحكم. ولكل مقام منهاج لتحقيقه، فقد قال ﷺ عن نفسه في القضاء: "إِنِّي إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِرَأْيِي فِيمَا لَمْ يُنْزَلْ عَلَيَّ فِيهِ"[١]، أي: بناء على تفطن الحجج، ونعلم جميعا أن الفتوى تعتمد الدليل الشرعي، في حين تعتمد الرئاسة على المصالح الخالصة والراجحة للشعب حسب الأصول المرعية.

يشهد لذلك أيضا، الإجماع الذي نقله كل من سليم الرازي وابن حزم الظاهري -رحمهما الله- على جواز اجتهاد الأنبياء فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها[٢]. هذا مع كونهم صلوات الله عليهم مؤيَّدين بالوحي ومنتظرين نزوله، ما يجعل الاجتهاد في حق غيرهم من الولاة جائزا بطريق الأولى؛ لأنهم أحوج منهم للاجتهاد إذ إنهم لا يتوقعون وحيا في النازلة، ومكانتهم في الأمة توجب عليهم التصرف جلبا للمصالح، ولكونهم مأمورين بإتباعه ﷺ في الشرع والمنهاج معاً وكان من منهجه الاجتهاد. هذا، ولا ينقض ما قدّمناه كونُ احتمال المخالفة من لوازم الاجتهاد، ما دام يقع من أهله وفي محله وبمعاييره العلمية[٣]، ولو منعنا مثل هذا الاجتهاد لأبطلنا الفقه عموما، ولا قائل بهذا فكان إجماعا.

---

[١] أخرجه: أبو داود، **السنن**، (ت: شعيب الأرنؤوط)، الأقضية، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ، ٤٣٩/٥ رقم ٣٥٨٥. وحسَّن شيخنا المحقق إسناده، وسبقه إلى ذلك ابن مفلح وابن أمير حاج والمرداوي، وسكت عنه أبو داود والمنذري. ورواته رواة الصحيح غير أسامة بن زيد الليثي المدني: فهو صدوق لكن في حفظه شيء، وأخرج له مسلم استشهادا، وضعفه ابن حزم في **الإحكام**، ١٣٦/٥.وأصل الحديث متفق عليه من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

وانظر: ابن الأثير، **جامع الأصول**، ١٨٠/١٠؛ وابن مفلح، **أصول الفقه**، ١٣١٥/٣؛ ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير**، ٢٩٨/٣؛ المرداوي، **التقرير والتحبير**، ٣٤٨٦/٧ و٣٩٠٦/٨.

[٢] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ٢١٧/٢.ك

[٣] القرافي، **الإحكام**، ص٥٦ و١٠٦-١٠٧. وانظر: القرافي، **الفروق**، ٢٠٥/١؛ والسبكي وابنه، **الإبهاج**، ٢٤٩/٣.

كل هذا يؤدي إلى نتيجة هي أن السياسة علم مدني من حيث التنظير والممارسة، والخطأ وارد فيه، لكنها تكون "شرعية" من حيث المرجعية والإطار العام حين تعتمد على عدم مخالفة الوحي المنزل. ولأن السياسة تستهدف الإصلاح فهي تتفق ضرورة مع طبيعة نُظم الإسلام ومبادئه ومقاصده، الذي هو داخلَ تركيبة الشعوب. فلْنَتَحاكم إليه عن وعي ونتغاياه بتعقُّلِ نصوصه ومراميها، مستفيدين في صحة الاستنباط وحسْن التنزيل من تجربة الصدر الأول، ومن الإبداع البشري النافع عموما، حتى ننتج قوانين وسياسات فعالة تستجيب لمستجدات الواقع وتتوافق مع الشرع الحنيف.

أخيرا، تأمَّل في هذا المعنى نصّا رائعا لابن قتيبة يقول فيه: "وليس الطريق إلى الله واحداً، ولا كل الخير مجتمعاً في تهجد الليل، وسرْد الصيام، وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة، وأبواب الخير واسعة، وصلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان؛ بعد توفيق الله؛ بالإرشاد وحسن التبصير"[١]. وتدبّر مقولة أبي حيان حين قال: "على أن الشريعة متى خلت من السياسة كانت ناقصة (تطبيقا)، والسياسة متى عريت من الشريعة كانت ناقصة"[٢].

ثالثا – التكامل والتداخل بين الديني والسياسي:

بناء على ما سبق بيانه، يمكن دراسة أوجه التداخل والتكامل وتحليلهما إلى أمور رئيسة تُثْبِتهما، مع تفصيلات متصفة مفهوميا بالاتساق والتمايز تناسِب كلا من التداخل والتكامل.

أولا – علاقة التداخل[٣]:

فلأن أحسن أوضاع الإنسان مرهون تحققه بتوفّر ثلاثة أمور معا نلخصها هنا:

الأول: هدى الله، وقد ضمِنه الخالق تعالى في وَحيِه وخَلقِه.

الثاني: إدراك الهدى، بنقل صُوَرِه بالتعقل والتفكير من مخازنه في النصوص وفي آيات الكون المشهودة إلى ذات الإنسان، وحفظها واستثباتها؛ لتصبح علما ومعرفة ويقينا. فأُنْعِمنا بالروح التي يعد الإدراك من أهم وظائفها من خلال غريزة العقل؛ لتقدير الأمور وأهميتها وفق وارداتها من العلوم.

الثالث: تنفيذ الهدى في الواقع المعاش، بإيجاد أحسن الوسائل لتحققه؛ ومن أجل ذلك أوجد الله في روحنا غريزة الإرادة، المتحكمة في أفعالنا الاختيارية[٤].

ولا يخفى وظيفة السياسة الشرعية في الأمر الثاني والثالث فيما يتعلق بالصالح العام. وقد جَمع الأمور الثلاثة قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ (طه: ١٢٣)، فذكر سبحانه الهدْي، ثم انتقل إلى الإتباع الإرادي، إذ تعقُّل الهدي لازمه.

---

[١] الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت:٢٧٦هـ)، **عيون الأخبار**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ٤٢/١.

[٢] التوحيدي، علي بن محمد (نحو ٤٠٠هـ)، **الإمتاع والمؤانسة**، ط.١، بيروت، المكتبة العنصرية، ١٤٢٤هـ، ص١٨٠.

[٣] "التداخل" من معانيه المنطقية "دخول شيء في آخر". التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ٤٠١/١.

[٤] انظر: ياسين، **مباحث في العقل**، ص٢٢٤.

وقوله: "فَلَا يَضِلُّ" معناه: فلا يعتريه ضلال في الدنيا، بخلاف من اتبع ما فيه هدى وارد من غير الله، فإنه وإن استفاد هدىً في جوانب لا يسلم من الوقوع في الضلال في أخرى. وهذا حال متبعي الشرائع الوضعية، فإن واضعيها وإن أفرغوا جهودهم في طلب الحق لا يسلمون من الوقوع في ضلالات؛ بسبب غفلات، أو تعارض أدلة، أو انفعال بعادات مستقرة، أو مصانعة لرؤساء أو أمم رأوا أن من المصلحة ترضيتهم[1]، وقد أصاب القائل: "كل سياسة لَا تستضيء بِنور الشَّرْع فَهِيَ ضلال"[2].

يشهد لهذا التمايز والتداخل أول واقعة سياسية وقعت بعد عصر الرسالة، إذ وجدنا أن النبيﷺلم يعهد قبل مفارقته الدنيا إلى أحد بالخلافة، سوى أنه استخلف أبا بكر ﷺ بالصلاة، التي هي ركن من أركان الدين، فرضيه بعد ذلك الصحابة الكرام رئيسًا للدنيا، وقالوا: "رَضِينَا لِدُنْيَانَا مَنْ رَضِيَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺلِدِينِنَا"[3]، وهذا مثال صريح في تمايز المجالين عند الصحابة وتداخلهما في آن واحد.

والشَّارِع قد أفادنا نَوْعَيْنِ من الْعلم، متمايزين بأحكامهما، متباينين فِي منازلهما، هما:

١- **علم الْمصَالح والمفاسد**، مما لم يأت مقدّرا بمقادير معينة كسياسة التدبير وغير ذلك.

٢- **وعلم الشَّرَائِع**؛ المبيّن بالمقادير، فنصب الشرع للْمصَالح مظان وأمارات مضبوطة مَعْلُومَة، وأدار الحكم عَلَيْهَا، وكلف النَّاس بهَا، وَضبط أَنْوَاع الْبر بتَعْيِين الْأَركان والشروط والآداب، وَجعل من كل نوع حدا يُطْلب مِنْهُم إيجابا، وحدا يندبون إِلَيْهِ[4].

ونضيف هنا أمرا ثالثا للتوضيح، وإن كان في الحقيقة يدخل في النوع الأول، وهو أن الشارع الحكيم من خلال مغاياته مقاصدَ محددة، أوجدَ قصدا مساحة واسعة للاجتهاد البشري يصول فيها ويجول، وهي: دائرة العفو[5]، المرسومة في حديث أبي الدرداء -وغيره- مرفوعا: "مَا أحل الله فِي كِتَابه

---

[1] انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي (ت: ١٣٩٣هـ)، **التحرير والتنوير**، د.ط، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ، ١٦/٣٣٠-٣٣١.

[2] الناصري، أحمد بن خالد بن محمد الدرعي السلاوي (ت: ١٣١٥هـ)، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ت: جعفر الناصري ومحمد الناصري، د.ط، الدار البيضاء، دار الكتاب، ٣/١٨٧.

[3] الآجُرِّيُّ، محمد بن الحسين البغدادي (ت:٣٦٠هـ)، **الشريعة**، ت: د.عبد الله الدميجي، ط.٢، الرياض، دار الوطن،١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ٤/١٧١٣ و١٧٢٢ و١٨٣٨ و١٨٤٠ و٥/٢٣٣٣.

[4] انظر: الدهلوي، الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم (ت: ١١٧٦هـ)، **حجة الله البالغة**، ت: السيد سابق، ط.١، بيروت، دار الجيل، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ١/٢٢٥-٢٢٦ بتصرف.

[5] أفرد لها العلامة الشاطبي مسألة خاصة، فصّل فيها بما لم يسبق إليه. **الموافقات**،١/٢٥٣-٢٧٧.

أما "مَا سكت عَنْهُ"، فقال أبو الفتوح الطائي: "فيحتمل أن يكون ذَلِكَ مما لم ينطق فِيهِ الشارع بأمر ولا نهي ولا تحريم ولا تحليل، فيرد حكمه إِلَى أصل من أصول الشرع. والأصح: أن مَا سكت عَنْهُ هُوَ الَّذِي عفا عَنْهُ، ووسع الأمر فِيهِ عَلَى العباد". وقال ابن رشد: "وَأَمَّا مَا سَكَتَ عَنْهُ الشَّارِعُ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَقَالَ الْجُمْهُورُ: إِنَّ طَرِيقَ الْوُقُوفِ عَلَيْهِ هُوَ الْقِيَاسُ" خلافا للظاهرية. وقال ابن تيمية: "والمسكوت عنه، لم يؤذن بخطاب يخصه ولم يمنع منه، فيرجع إلى الأصل، وهو أن لا عقاب إلا بعد الإرسال، وإذا لم يكن فيه عقاب لم يكن محرما".

فَهُوَ حَلَال، وَمَا حرّم فَهُوَ حرَام، وَمَا سكت عَنهُ فَهُوَ عَافِيَة. فاقبلوا من الله عافيته، فَإِن الله لم يكن لينسى شَيْئًا. ثمَّ تَلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مريم:٦٤)"[1]. وقِسم المعفو عنه هو الذي ليس فيه شرع بخصوصه[2]، قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾ (المائدة:١٠١)[3]، وإنما يدخل تحت الكليات. والأصل في العادات: العفو، وفي المسكوت عنه: السعة، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الوحي نصا واستنباطا، مما ترجّح فيه الضرّ والمفسدة، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾(يونس:٥٩)[4].

الطائي، محمد بن محمد الهمذاني (ت: ٥٥٥هـ)، **كتاب الأربعين في إرشاد السائرين إلى منازل المتقين**، ت: عبد الستار أبو غدة، ط.١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص١١٨-١١٩؛ وابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد القرطبي (ت:٥٩٥هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ط. د، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م،١/٩؛ وابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٥٣٨/٢١.

[1] أخرجه: البزار، أحمد بن عمرو (ت:٢٩٢هـ)، **المسند (البحر الزخار)**، ت: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، ط.١، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨م- ٢٠٠٩م، ٢٦/١٠؛ والطبراني، سليمان بن أحمد (ت:٣٦٠هـ)، **مسند الشاميين**، ت: حمدي السلفي، ط.١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م، ٢٠٩/٣؛ والدارقطني، علي بن عمر (ت:٣٨٥هـ)، **السنن**، ت: شعيب الارنؤوط وآخرون، ط.١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ٥٩/٣؛ والحاكم، محمد بن عبد الله (ت:٤٠٥هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، ت: مصطفى عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ٤٠٦/٢؛ وعنه: البيهقي، أحمد بن الحسين (ت:٤٥٨هـ)، **السنن الكبرى**، ت: محمد عطا، ط.٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ٢١/١٠.

الحديث صحيح المعنى، وأسانيده المرفوعة لا تخلو من مقال، والأكثر على تقويته بمجموع طرقه وشواهده.

لكن أعلّه الذهبي في "المهذب "بالانقطاع، وقد بيّنه المعلمي بقوله: "يرويه إسماعيل بن عياش وهو صدوق، عن عاصم بن رجاء بن حيوة وهو صدوق يهم، عن أبيه رجاء، عن أبي الدرداء، ورجاء لم يدرك أبا الدرداء، فالخبر منقطع، مع ما في سنده". وقد نبّه أيضا الحافظ ابن حجر أن رواية رجاء عن أبي الدرداء مرسلة.

وانظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨هـ)، **المهذب في اختصار السنن الكبير للبيهقي**، ت: بإشراف ياسر بن إبراهيم، ط.١، الرياض، دار الوطن، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ٣٩٧٥/٨؛ والمعلمي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي اليماني (ت: ١٣٨٦هـ)، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة**، بيروت، المطبعة السلفية ومكتبتها-عالم الكتب، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٣٠١. العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر (ت: ٨٥٢هـ) **تهذيب التهذيب**، ط.١، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦هـ، ٢٦٦/٣؛ والألباني، محمد بن نوح (ت:١٤٢٠هـ)، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، ط.١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ٣٢٥/٥ رقم ٢٢٥٥.

[2] انظر: ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد القرطبي (ت: ٥٩٥هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ط.د، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ٦٠/١.

[3] ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ٢٠٨/٦.

[4] انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ١٧/٢٩.

هكذا نرى أن الإسلام بفقهه الحضاري قد شرع مبدأ مهما هو: أن الأصل في أمور العبادة هو إخلاص النية والإتباع، وفي شؤون الدنيا هو إتقان العمل والإبداع. ويجمع المعنيين في مرتبتهما العليا الإحسانُ بمعناه الشرعي الواسع.

فالسياسة التي تجمع بين ثمرات الاجتهاد الإنساني ومقاصد الشرع الرباني، وتُؤلِّف بين المصالح الدنيوية ومعايير السعادة الأخروية، وتحفِّز الإبداع في استكشاف النافع، وتكلَّف بالتدبير المُواكب للمتغيرات الذي يستجيب للمستجدات، مراعية في كل ذلك قانونَ الشرع، فهي السياسة التي تستحق وصف "الشرعية"، وتستوجب الولاء لها حقا. وهي تتميز عن سياسة الكهنوت في دولة الحكم بالحق الإلهي، وعن السياسة العقلية التي لا تضبط الاجتهاد بمعيار الوحي.

ثانيا – علاقة التكامل:

إن أفضل ما يوضح هذا التكامل طبيعة كل من علم الشرع وعلم السياسة وموضوعهما. فعلم الشريعة بحثه تجريدي في الأحكام والكليات والحِكم الغائية، عامة كانت أو خاصة أو جزئية، وهذا يعني أن نصوص الدين إذا ثبتت فلا تقبَل التغيّر. أما علم السياسة الشرعية فمرتبط بالثمرة التطبيقية في تدبير الحياة العامة من خلال الفقه المقصدي في التشريع والحضارة والعمران، وترتيب الأولويات بحسب قوة الكلي –الذي يندرج تحته الفرع– ومرتبة الفرع فيه، ومعرفة متى ينتقل الفرع من دخوله تحت كلي إلى آخر هو أنسب للتغيرات الجديدة الناشئة في الفرع.

ولعل مما يمكن الاستشهاد به لتأكيد فكرة التكامل بين الشرع والسياسة من أدبياتنا الإسلامية قول الغزالي: إن نظام الدين الذي هو ضروري للفوز بالسعادة بالمعرفة والعبادة، لا يتوصل إليهما إلا بنظام الدنيا، وهو لا ينتظم إلا بسلطة مطاعة، فكان وجوبها من ضروريات الشرع قطعاً[١].

كل هذا يعني أن مقاصد الشريعة هي هدف السياسة الشرعية وقبلتها وغايتها، كما أنها أيضا "قبلة المجتهد"[٢]. إذ وظيفة الحكم السياسي إسلاميا إنما هي إقامة المصالح الدنيوية على وفقِ الشرع مقصديا، بحفظ حقوق الله تعالى وحقوق عباده[٣]. فتكون المقاصد حاضرة في السياسة كمبادئ موجِّهة، وروح دافعة، وقوة للأمة جامعة.

وحقيقة السياسة الشرعية هي: تجسيد للعقل المتكيّف مع الشرع في تحقيق المصالح وإقامتها على نظام العدل والإحسان، تحقيقا لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ (النحل: ٩٠).

---

[١] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص١٢٧–١٢٨ بتصرف.

[٢] الغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، **حقيقة القولين**، ت: الداني بن منير آل زهوي، ط.١، بيروت، مؤسسة الريان، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٦٣.

[٣] انظر: قاسم، **السياسة الشرعية**، ص٧٨.

لهذا، فعندما تكون مقاصد الحكّام هي مقاصد الشرع، فإنهم يسيرون على هدي هذا القانون، وتحت رايته وسيادته، ويختارون للمناصب أصلح الناس لتحقيق أهدافها. أما إذا اختلفت مقاصدهم عن مقاصد الشرع، فإنهم يختارون من يناسب مقاصدهم. وفي ذلك يقول شيخ الإسلام: "وأهم ما في هذا الباب: معرفة الأصلح. وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق المقصود. فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر. فلهذا لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين، قدموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من يطلب رئاسة نفسه يؤثر تقديم من يقيم رئاسته"[١].

. وعندما يعرض للسياسي أمر يرى فيه مصلحة ومفسدة، يجب عليه أمران:

١. **أمر علمي**، وهو معرفة الراجح من طرفي المصلحة والمفسدة.

٢. و**أمر عملي** وهو إيثار تحصيل الأصلح، ويكون بعد أن يتبيّن له الرجحان[٢].

هذا يعني أن **المقاصد علم معيار بالنسبة لعلم السياسة**، يمضي الأخير وِفقَ الأول، ويحق لهذا العلم أن نسميه **أصول السياسة الشرعية**، كما اعتبرنا أصول التشريع أصولا للفقه الإسلامي.

وتعد مسؤولية الحاكم أو سلطات الدولة الإطار الجامع لتفعيل مقاصد الشرع في العناية بتدبير مختلف الشؤون وتنظيمها، وتطبيقها بما يحقق المصلحة ويزيل الضرر أو يخففه ما أمكن.

لذلك كله، نوافق الإمام الغزالي في الترابط الذي قرّره بين الدين والتنظيم السياسي بقوله: "الدين والحكم توأمان؛ والدين أصل والسلطان حارس؛ وما لا أصل له فمهدوم؛ وما لا حارس له فضائع"[٣].

الفرع الثاني – وجه الصلة بين المقاصد والسياسة:

يظهر من صنيع العلماء في الفقه السياسي أن وجه العلاقة بين الشرع والسياسة يتحدّد في تحقق وصف "الشرعية"؛ ولذلك تسمَّى هذا العلم عندهم بـ"السياسة الشرعية". وتبعا لهذا المفهوم المركب لا يكفي في السياسة "الفاعلية" أو التأثير الاجتماعي حتى تنطوي أيضا على عنصر "الشرعية".

وبما أن السياسة الشرعية تهتم بالجانب العمومي وبالمصلحة المشتركة كان تحرّكها عبر مقاصد الشريعة أكثر من تحرّكها ضمن النصوص الجزئية للدين المنزل، فكان صلة الدين بالسياسة أكثره من خلال مقاصده التشريعية. من هنا صح قول الفاسي: "إنما ننظر في مقاصد الشريعة، ونرجع إلى

---

[١] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٨/٢٦٠.

[٢] ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (الداء والدواء)**، ط.١، المغرب، دار المعرفة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٢١٢.

[٣] نَقل هذا المعنى عن أردشير بن بابك فِي عَهده إِلَى مُلُوك فَارس: الماوردي، علي بن محمد الشافعي (ت: ٤٥٠هـ)، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك**، ت: محي السرحان وحسن الساعاتي، بيروت، دار النهضة العربية، ص ١٤٩؛ والماوردي، **درر السلوك في سياسة الملوك**، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، الرياض، دار الوطن، ص٩٠.

السياسة الشرعية، باحثين عن طريق التفكير والنظر في الأحكام وإلحاق الأشباه بالنظائر، ولن نعدم أبدًا وجه الحق الذي يريده الله"[١].

ويعتمد الباحث لإثبات وجه العلاقة بين المقاصد والسياسة على ثلاثة أنواع من الأدلة، فيذكر أولا الدليل الجزئي المباشر، ثم يليه بيان الدليل الكلي العام، ليختم الاستدلال بالاستقراء.

أولا: الدليل الشرعي الجزئي:

الأصل الشرعي الخاص الذي يبنى عليه المادة العلمية في بنائها لهذه العلاقة هو قول تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ إلى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء:٥٨-٥٩).

فإن هذا الكلام الكريم يفيد في موضوعنا أمورا أربعة:

١. أن طاعة الله تُلزِم الأمة بإقامة الولاية العامة من بين أفرادها؛ إذ أداء الأمانة العامة والحكم بين الناس بالعدل متوقف تنفيذه على وجود الولاية العامة. وهذا الأمر قد استقر في نفوس الصحابة ﵃، فلم يجادلوا في ضرورة السلطة بعد وفاته ﷺ، فكان إجماعا، وإنما انصب نقاشهم حول تعيين الخليفة حتى تم ذلك على مبدأ الشورى[٢].

٢. أن طاعة الله تلزم الأمة أن تَستَخدِم لإدارة شؤونها الذين يلتزمون بمرجعية الشرع ومقاصدِه ولديهم من المهارات القيادية والإدارية ما يأهلهم لذلك. إذ أداء الأمانة لمستحقها يقتضي تبني شرط "**الكفاءة**"، وشرط الطاعة يقتضي الالتزام بالشرع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٣. والآية تتضمن الإلزام بـ"**الشورى**" أسلوبا لممارسة السلطة، حيث أمرت برجوع الأمور المتنازع فيها للتأكّد من شرعيتها، وهذا لا يتم إلا إذا وجدت الشورى، إذ المستبد لا يسمح بخلافه ولا يكفل الحق لمناقشة أي قرار يصدره ولا المطالبة ببيان دستوريته عبر الرجوع إلى الشرع.

٤. أما آية أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل، فإنها تفيد لزوم القيام بمقتضيات الأمانة في حمل الشريعة بين الناس لإقامة القسط بينهم وأن تكون الدولة دولة قانون. لذا، تسبق هذه الآية آية الأمر بالطاعة؛ لتناط الطاعة بالحكم العادل وتولي المناصب بالأمانة.

ويمكن للناظر في النصوص الشرعية التي أمرت المؤمنين أو نهتهم عن أمور مشتركة بينهم، أن يستنبط منها ضرورة إيجاد السلطة السياسية لإقامة تلك الشرائع في الواقع؛ إذ لا وجود لقيمة العدل مهما كانت سامية إن لم يحمل الناس عليها بالسياسة.

لكن الباحث قد اكتفى بتفصيل القول في الآيتين السابقتين؛ لكون مضمونهما يدخل في الموضوع مباشرة، كما يدل على خصوصية هذه العلاقة ببيان الطبيعة المجملة للأحكام السياسية، وأنها لا تنضبط ولا تكون مشروعة إلا إذا كانت مستخرجة من الشورى بما تحقّق المقصد الشرعي.

---

[١] الفاسي، علال، **دفاع عن الشريعة**، القاهرة-بيروت، دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١م، ١١٦.

[٢] وقد خلط بين المسألتين علي عبد الرزاق في كتابه المشهور. انظر هامش كتاب: **فقه الخلافة** للسنهوري ص٢٨٣.

الثاني – الدليل الشرعي الكلي:

إن الأساس الشرعي العام لهذه العلاقة هُو خصيصة **العموم والشمول** التي يتصف بها الإسلام، وهي تُعَدّ من مسوغات مقاصد الشريعة ولوازمها، وما يتفرع عنها من: **المعقولية** و**التوازن**.

ذلك لأن الشرع لتجدده لم يكتف بالأوامر والنواهي دون تقصيد عام لمعاني خطابه، ودون تعليل خاص للمصالح المَعْنِيَّة من تشريع أحكامه وصبغها بالمعقولية والانضباط. فالواجب المحتَّم حتى تكون السياسة "شرعية": الإحاطةُ بمقاصد الشرع وحيثيات تحققه في الواقع، فهي أهم ما يستعان به على ضبط الوسائل بالغايات، وفهم النصوص وتنزيلها سليمة، والاستدلال للقرار السياسي فيما لا نص فيه. كما أن الإسلام بمقتضى خصيصة "الشمول" تكفَّل بوضع منهج متكامل لحياة الفرد والجماعة.

وهذا الكلام مبني على قاعدة: عموم رسالة النبي ﷺ من حيث: عموم المرسل إليهم، وعموم ما يحتاج إليه، ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات العمومَين[١].

لكن شمول الإسلام وعموم رسالته لا تعني بأي وجه من الوجوه أن الحكومة تكون من رجال الدين، بل تفيد أن الدولة في الإسلام دولة قانون يهتدي الجميع فيها بالشرع المنزل[٢]. وبذلك يتم التطابق بين الحكم وغايته، والقصور في أي منهما يوجب التناقض بين الوسيلة والغاية[٣]. وأثر هذا ينعكس إيجابيا على مفهوم المصلحة العامة التي هي أساس التشريع والتدبير السياسي وغاية الحكم.

هذا يعني أن الدولة في الإسلام مدنية ذات مرجعية شرعية، تجعل هدي الإسلام بأحكامه وقيمه ومعاييره نموذجها في إدارة شؤونها. على أن توكل الأعمال لذوي الكفاءات والفاعلية، والعلماء هم جهة الخبرة القادرة على الدلالة على مراد الشرع بموجب تأهُّلِهم العلمي للكشف عن الحكم الشرعي، وأقوالهم معرضة للانتقاد والنقض إن أعوزها الدليل أو ظهر ضعف ما استندوا إليه.

ثالثا– الدليل الاستقرائي:

هذا الدليل يعتمد لبناء العلاقة بين المقاصد والسياسة على استقراء طبيعة العمل السياسي المنحصر في التأويل والتنفيذ، بعد تدبر الوحي والتفكر في الواقع، وعلى استقراء دور المقاصد الذي يمكن حصره في: التوجيه والضبط في كلا العمليَّتين، في تفسير النص أو مجموع النصوص التشريعية بما يحقق مقصودها إجمالا وتفصيلا، وفي ضبط إيجاد السياسات والتدابير الملائمة لتلك المقاصد.

ذلك، لأن بيان الإسلام للأحكام[٤] في مجال السياسة أكثره تأصيلي، بخلاف البيان التفصيلي الغالب في مجال الديانة، وهذه الحقيقة تُسَوِّغ خصوصية العلاقة بين المقاصد والسياسة وتبيّن

---

[١] ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ٤/٢٨٥، بتصرف.

[٢] انظر: الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص١٣٤.

[٣] الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي**، ص٤٤.

[٤] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٦/٤١٣؛ والشاطبي، **الاعتصام**، ٢/٨١٦.

ضرورتها لِتكون السياسة شرعية. ويزيد الأمر توضيحا قوله تعالى: ﭼﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﭼ(النساء:١١٣)، فإذا فَسَّرنا الحِكمة هنا بـ"الفهم لجميع مقاصد الكتاب"[١]؛ ليتم التوجه نحوها والعمل وفقها، وفسرناها أيضا بـ"القوة التي ينشأ منها القضاء بالحق"[٢]، ظهر الربط بين المقاصد والسياسة وعلم وجه العلاقة بينهما. ذلك، لأن كمال الإنسان يتوقف على معرفة الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، ومجموعهما هو المسمى بالحكمة[٣]، فتكون الأفعال المبنية على هذه السياسة الشرعية على أتم الأحوال، ويُظفر بتحقيق العلم وإتقان العمل فيما يجلب المصلحة ويدفع المفسدة.

أما سرُّ **عدم التفصيل في أحكام السياسة**، والاكتفاء غالبا بالمجملات أو المطلقات أو العموميات التشريعية الكفيلة بتنظيم فن حكم الدولة وإدارتها؛ فراجعٌ إلى أن ذلك معقول المعنى، قد أحيل تفصيله إلى الاجتهاد، شأن أحكام العادات التي يشهد لها الطبع الإنساني ويكون"باعثا على مقتضى الطلب"[٤]. والقاعدة العامة أن: كل دليل ثبت في الكتاب مطلقا غير مقيد، ولم يجعل له قانونٌ ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلى معنى معقول وُكِلَ إلى نظر المكلف. وأكثر ما يوجد في الأمور العادية معقولة المعنى؛ كالعدل، والإحسان، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد[٥]. وهذا شأن الاجتهادات السياسية المتعلقة بتدبير شؤون العامة للدولة دستوريا وإداريا، مثل هيكل الدولة وشكل السلطة؛ إذ النصوص فيها قليلة، والاجتهاد فيها متغير بحسب المستجدات.

وإذا كانت الرياسة إنما تستحق بالسياسة، فشرفها في تحري مكارم الشريعة في العبادة والتعمير، وتحصيل ذلك تذرّعٌ إلى المكرمة المعنية بقوله: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾(الحجرات:١٣)[٦].

ومعنى هذا: أن من الأحكام ما يؤخذ تفصيله من كتاب الله كالوضوء، ومنها ما يؤخذ تأصيلُه من الكتاب وتفصيله من السنة كالصلاة، ومنها ما يؤخذ تأصيله دون تفصيله كالشورى، ومنها ما أصل أصله كدلالة الكتاب على أصلية السنة والإجماع، وكذلك القياس الصحيح، فكل ما يقتبس من هذه الأصول تفصيلاً، فهو مأخوذ من كتاب الله تأصيلاً. ابن حجر، **فتح الباري**، ١٨٨/٥ بتصرف.

[١] البقاعي، إبراهيم عمر (ت:٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ٤٠٠/٥.

والحكمة نوعان: علمية، وعملية، فالعلمية: معرفة حقائق الأشياء وارتباطاتها بغيرها قدرا وشرعا، والعملية هي: وضع الشيء في موضعه. **فهي عند التحقيق ترجع إلى: إصابة الحق بالعلم، والعمل بمقتضاه.**

- انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ت: محمد البغدادي، ط.٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ٤٤٨/٢.

[٢] الفراهي، **مفردات القرآن**، ص١٧٤.

[٣] الرازي، محمد بن عمر(ت:٦٠٦هـ)، **مفاتيح الغيب**، ط.٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي،١٤٢٠هـ، ٢٢٦/٨.

[٤] الشاطبي، **الموافقات**، ٣٨٥/٣ و٣٠٦/٢ وما بعدها. وانظر: الأنصاري، د.فريد، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي؛ نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية**، ط.٢، القاهرة، دار السلام، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٦٧-٦٨.

[٥] الشاطبي، **الموافقات**، ٢٣٥/٣.

[٦] يقارن بـ: الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٨٤-٨٥.

وفي تراثنا المجيد نجد تقسيم الآداب الاجتماعية إلى قسمين: أدب شريعة وأدب سياسة. "فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل، الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرّب الأرض فقد ظلم غيره"[١].

لذلك، من تأمل الأمور حق التأمل علم أن السياسات التي تتمتع بالشرعية هي أصل إصلاح الدين والدنيا، ومنبع خيري الدارين[٢].

وإذ قد تمهّد هذا المعنى الأصيل، نرجع بالبحث إلى التفصيل في الأوجه المبيّنة لهذه العلاقة بين المقاصد والسياسة، على أن زاوية الرؤية هي جهة المقاصد الشرعية.

الفرع الثالث- أوجه العلاقة بين المقاصد والسياسة:

إن تقريب التصور عن العلاقة بين المقاصد والسياسة يحتاج إلى توضيح الربط بين أمور ثنائية، هي بمثابة جدليات عصرية، ذات أهمية بالغة في علم المقاصد وفي الشأن السياسي معا.

ثم قد يرى الناظر في بعض هذه الثنائيات نوع تلازم ظاهري، كما قد يلحظ في العلاقة بين المسبب والسبب، وتلازم الغايات للوسائل، وتلازم المشروط للشرط، وغيرها، وهذا من باب التفصيل الدقيق، وإلا فبينها نوع تداخلٍ من حيث أن السبب والشرط وعدم المانع من جملة وسائل المفضية إلى الشيء في الجملة، أو المساعدة لكَونِه متحققا في الواقع.

وفيما يلي تفصيل لثمانية أوجه من الربط بين المقاصد والسياسة تُكسب للسياسة "الشرعية":

أولا- علاقة الكوني والشرعي:

تشكل الكينونة والوجود، كمبدأ عام، القضية الأساسية في كل رؤية دينية أو فلسفية حول أي كائن. والسؤال المتكرر دائما هو: ما هذا الشيء، وما مصدر وجوده في عالمنا؟

مشكلةٌ أقلقت العقل الإنساني دوما، والجواب الصحيح لهذا السؤال في التصور القرآني أن كل شيء سوى الله، فخالقُه: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه:٥٠). فكان تعالى مصدر الوجود، كما أن الهدى منه، وهذا مجموع في قوله أيضا: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾(الأعراف:٥٤)؛ ليدلك أنه تعالى يعتني بما قد أوجده بالإنعام والهداية، لا بمجرد الخلق والتدبير، فكل الشؤون حظيت بالعناية والرعاية الإلهية: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىۡءٍ فَٱعۡبُدُوهُ﴾ (الأنعام: ١٠٢). هذه الآيات الكريمة عالجت العلاقة بين القانون الشرعي والقانون الطبيعي كي نستخلص من ذلك ضرورة الاستلهام منهما؛ إذ

---

[١] الماوردي، علي بن محمد البغدادي (ت:٤٥٠هـ)، **أدب الدنيا والدين**، ط.د، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م، ص١٣٤.

[٢] انظر: الشوكاني، **عِقد الجُمان في شأن حدود البلدان وما يتعلق بها من الضمان**، نقلا عن: القَنوجي، صديق حسن خان (ت:١٣٠٧هـ)، **إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة**، ط.١، ن.د،١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص١٤٢.

مصدرهما واحد، ولأن البشر لا يحيطون بالسنن الكونية ولا حتى بفطرتهم ذاتها، فلا يقدرون أن يشرعوا لأنفسهم نظاما متناسقا مع ذاتهم استقلالا.

والقانون الإلهي يكون كونيا، كما يكون شرعيا، وفهم القانون الطبيعي السنني يفيدنا في تقرير الحقائق المتضمنة لإرادة الخالق الشاملة لكلّ ممكن؛ إذ نؤمن بصدق قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر:٤٩). وهذا يفيد أن كل شيء يتسم بالغائية في كل مستوياتها وتفاعلاتها. ويتميز القانون الشرعي بكونه المتضمن لما يحبه الله ويرضاه للعقلاء؛ تنظيما لحياتهم الإرادية في تناسق مع الحياة الطبيعية بما يحقق الحياة الطيّبة، وهو القانون الذي يصدق على كل الناس في مختلف أحوالهم.

على أنه ينبغي التمييز بين القضاء والقدر الذي يجب إجماعا الإيمان والرضا المطلق به كتصرف إلهي تكويني، وبين المقضي به والمقدور الذي هو أثر القضاء، ولا يشترط الرضا به إلا إذا كان المقضي به شرعيا أو كان كونيا خيّرا. أما إن كان غير ذلك فجائز أو واجب السعي لتغييره[1]، وتَحرم الاستكانة للوقائع من المقضي به إذا كان شرا أو ظلما وتنافى مع معاقد العزة والكرامة.

فتميزت فلسفة التشريع الإسلامي، الذي هو "وضع إلهي"، بربط الوضعي بالشرعي، والمنفعة بالأخلاق، والمصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، وسعادة الدنيا بالآخرة[2]. والحكم الشرعي التكليفي المتضمن للمصلحة، الذي نتكلم فيه ومن خلاله في السياسة والمقاصد الشرعيين، لا يمكن تطبيقه إلا من خلال وجود الحكم الوضعي أولا، المتضمن لانتفاء الموانع ووجود الأسباب وتوافر الشروط في عالم الواقع، وبتحققها تهتم السياسة، كما يأتي دورها في تعيين المحل أو تحقيق المناط الصالح لتطبيق الحكم التكليفي بحيث لا يقبل الانقطاع ويؤدي إلى المآل الحسن وفق المقاصد.

ثم لله تعالى تجليان صادران من صفتين من صفات جلاله وجماله: أولهما: السنة التكوينية الصادرة من صفة "الإرادة"، والثاني: الشريعة السمحة، الصادرة من صفة "الكلام". وكما أن هناك فهما أو عدمه وطاعة أو عصيانا تجاه الأوامر الشرعية، فكذلك هو الأمر تجاه السنن الكونية الحياتية. وكل من لم يلحظ هذا في الغاية والوسيلة، ولم يعتبره في العمل، فلن يحصّل الأهداف المرغوبة، وغالبا ما يترتب على هذا جزاء دنيوي أو أخروي أو كليهما. فكما أن ثواب الصبر في وعي العلم وإتقان العملِ به هو العزةُ والنصر، فكذلك جزاء الجهل والبطالة والتقاعس هو الذلُ والهزيمة. فإذا ما أصبح حق وسيلة لباطل، فسينتصر على باطل أصبح وسيلة لحق، وتظهر النتيجة: حق مغلوب أمام باطل! ولكن مغلوب مؤقتا وليس دائما؛ لأنه ليس مغلوبا بذاته وإنما بوسيلته، وعاقبة الأمور تصير للحق دوما،

---

[1] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ٢٢١/١ و٢٢٢؛ والقرافي، **الفروق**، ٢٢٨/٤؛ وابن الوزير، محمد بن إبراهيم (٨٤٠هـ)، **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم**، ت: شعيب الأرنؤوط، ط.٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م، ٤٠٧/٥؛ والعثيمين، **المنتقى من فرائد الفوائد**، ص١١٠؛ والدريني، **خصائص التشريع الإسلامي**، ص٣١.

[2] عمارة، د.محمد، **الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية**، ط.١، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٣م، ص٣٥-٣٦.

فـ"الحق يعلو" بالذات، والعقبى هي المراد، إلا أن التقيد والأخذ بحيثيات الحق مقصود أيضا ولا بد منه[١]؛ لأنها التي تشخّص طبيعة الحق في الواقع المحسوس.

ثم إن **التفكير السنني** هو الذي يكتشف قوانين العمران وحركة التاريخ، ويعمل على تسخير سنن الواقع بعد دراستها ومقارنتها مقصديا بالنصوص المتعلقة بالموضوع، وهذا هو غاية السياسة الشرعية. **ويتحقق هذا التفكير** بوسيلة التكامل المنهجي بين النظر الفقهي والبصر بقوانين الاجتماع؛ لتكوين نظرة كلية إبداعية قادرة على حل المشكلات بالحفاظ على غايتين: الصحة، والنجاح.

ولنضرب مثالا على تأثير مهارة التفكير السنني من التراث الفقهي قد يفصح عما نرد بيانه هنا، وهو متعلق بالحديث الشريف: "من قتل قتيلا فله سلبه"[٢]. فقد أدرك المالكية أن الحكم من باب التنفيل حثا للجند على القتال بناء على أنه من التصرف بالإمامة؛ فهمًا منهم لقوانين النصر في التزام الجند بالخطة العسكرية وإدراكا لطبيعة المقصد الذي وراء اللفظ، بينما حمل الشافعية حكم النص على عمومه؛ بناء على أدوات تفسير النص اللغوية فحسب، وأن اللفظ العام يحمل على عمومه ما لم يرِد المخصِّص، دون أن يعطي للقواعد الاجتماعية دورا في البيان[٣].

إن تدريب العقل في فهم النص على ضوء السنن الكونية والاجتماعية هو من التزكية المقصودة لرسالة الأنبياء، وقد نبَّه إليها القرآن الكريم حيث قال: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ (آل عمران:١٦٤). فتأمل كيف ربط التغيير من الضلال المبين إلى التزكية العبادية بعوامل سننية اجتماعية من الانتماء والتلاوة والتعليم والتربية على الحكمة.

وعليه، فأعتقد أن **بين المقاصد والسياسة علاقة وجودية من حيث الظهور**، بوَصف المقاصد الأساسُ الذي من أجل تحقيقه نزلت نصوص الوحي العلي بأحكام تكليفية مربوطة بأحكام وضعية، لتضمن عمليا المصالح المقصودة من وضع الأحكام. ومن هذه الأحكام تكليف العمل بالسياسة العادلة؛ استجلابا للمنافع المادية والمعنوية لكل مشمول بالرعاية. وإذا كان قصد الشارع في وضع الشريعة التكليف بمقتضاها[٤]، ثم دخول المكلف تحت أحكامها، فإن السياسة العادلة وجودها من أجل تحقيق تلك المهمة الوجودية للإنسان المرسومة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وهي: خيار القيام العبادي بالتعمير من خلال قراءة منهجية للوحي والكون معا.

---

[١] ينظر: النورسي، بديع الزمان سعيد، **مرشد أهل القرآن إلى حقائق الإيمان**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط.٣، القاهرة، شركة سوزلر للنشر، ص١٧٢-١٧٦.

[٢] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، فرض الخمس، بابُ مَن لم يُخَمِّسِ الأَسْلابَ ومَنْ قَتَلَ قتيلًا فلهُ سَلَبُهُ...، ٤/٩٢ رقم ٣١٤٢، ولفظه: "مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ".

[٣] انظر: الكيلاني، **السياسة الشرعية مدخل إلى تجديد الخطاب الشرعي**، ص١٣ و٤٣ و٨١-٨٧.

[٤] الشاطبي، **الموافقات**، ٢/١٧١.

ثانيا- علاقة الثابت بالمتغير:

إن موضوع الثابت والمتغير والمطلق والنسبي يمثل إحدى أهم ميزات المنهج المقصدي، إذ يقوم العمل بالمقاصد في العملية الاجتهادية -السياسية وغيرها- على خمسة عناصر: الخطاب الشرعي (النص)، والمخاطب به (المكلف باستثماره)، والمخاطب فيه (الواقع)، وثمرة الخطاب (الأحكام)، والمخاطب من أجله (المصالح). ومن هنا، كانت من الدلائل على قابلية الإسلام لاستيعاب التطور بالإصلاح ما قرره كثير من العلماء أنه "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان" أي بتغير موجبات الأحكام، والتي صاغها الفقهاء كقاعدة وتناولها عدد منهم بالشرح والتوضيح.

ومن أكثر القضايا إشغالاً للفكر العلماني هي السؤال: كيف يمكن معالجةُ إشكالات المُتَغيِّرِ البشري بالثابت الإلهي؟! فقالوا: إن الدين ثابت والسياسة متغيرة، وربط الثابت بالمتغير جناية عليهما!!

يكفي الإشارة هنا إلى أن منشأ الخطأ في هذه الدعوى إنما هو في التصور الخاطئ عن الدين والحياة، وهو أثر من آثار الخضوع للمفاهيم الوافدة من غير تبصُّر بحقيقتها، ولا فهم بدواعيها عندهم وآثارها عندنا. فينطبق على مثيري مثل هذه الأسئلة الاستنكارية قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ﴾ (يس: ٧٨)، فلو تمعّن الناظر في التفكير لوجد أن جوهر الإنسان ثابت وراسخ في كينونته، مع أنه ينمو ويتطور ويكتشف ويبدع وينشئ الحضارات، إلا أن التغيير لا يصل إلى شوقه للخلود، وشغفه بالعلم والإيمان، وخوفه من الموت، وحبه للمنافع واللذات، وحاجته إلى الاجتماع والعمران. وهذا هو شأن الحياة أيضا، فيها جوانب ثابتة، وأخرى متغيرة كالاقتصاديات والسياسات ومؤسسات المجتمع. لكن التغير فيها ليس بنفس القوة في كل المجالات، بل إن أسس السلوك الصالح لم تتغير عبر الزمن، حيث ظل العدل والرحمة والصدق والأمانة والوفاء قوام العمران البشري في التعامل، وبقي ما يناقضها من الظلم والكذب والخيانة والغدر أسس الرذيلة والخراب والفساد.

ومن الواضح أنه ليس هناك إشكال في ثبوت قاعدتَيّ الثابت والمتغير من حيث الجملة، وإنما قد يستشكل تمييز أحدهما عن الآخر وفهم طبيعتهما في الإسلام، والأهم منه معرفة آليات اكتشافهما والمواءمة بينهما. لأن الخلط بين المفهومين قد يعود إلى عدم التمييز بين الدين والفكر الديني، وبين ما يحتويه الخطاب الديني نفسه من أحكام منوطة بمصالح ثابتة، وأخرى بمتغيرة بتبدُّل الزمن. **فلا بدَّ قبل الاستمرار في معالجة الموضوع من إبراز مفهوم الثابت والمتغير لِكَوْنِهما يأخذان دلالات عدة.**

أ- مفهوم الثابت:

"الثابت" في اللغة اسم فاعل مشتق من: ثبت الشيءُ، يثبُت ثبوتًا، فهو ثابت وثبيت، بمعنى: راسخ ومستمر بقاءه على حاله[1]. ومنه قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ (إبراهيم:٢٤). فالثابت (constant): المنتظم، غير المتغير[2].

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ٣٩٩/١؛ والجوهري، **الصحاح**، ٢٤٥/١؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ١٩/٢.

[2] http://www.merriam-webster.com/dictionary/constant.

وهو المعنى الشرعي المقصود هنا، فإن حياة الأفراد والأمم والنظم بحاجة إلى ثبات تتحقق معه الطمأنينة والاستقرار. وإن الثبات على القول الثابت مِنَّة عظيمة للمؤمنين، قال تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾ (إبراهيم:٢٧).

إن الكتاب والسنة والإجماع وقطعيات العقول والأعراف الثابتة هي المصادر المنتجة للثوابت الشرعية والمعرفية والعرفية، وحين التنازع لا يبقى إلا الرد إلى قول الله والرسول قياسا وتقصيدا. قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء:٥٩)؛ لأن هذا الرجوع إليهما يضمن للأمة هويتها وقِيَمها، فكانت الثوابت واجبة العناية والتوظيف. وإن الوحي الصادق قد جعل الثبات ركيزة التشريع؛ لرعايته منظومة متكاملة من القِيَم التي لا تتأثر بالتطور من حيث المبدأ -وإن قبلت تنوع الوسائل عبر الزمن؛ لأنها قائمة على السنن الإلهية التي لا تجد لها تحويلاً، قال سبحانه: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣).

بَيْدَ أن السر وراء قدرة الثابت في التشريع الإلهي على تحقيق الأهداف يكمن في مواءمته للقانون الطبيعي الفطري، مع دائرة طبيعية من المرونة تسمح بالتطور الهادف والاجتهاد المستنير.

وقد عرِّفت الثوابت من الأحكام بأنها: "الأحكام الشرعية العملية التي دلت عليها أدلة قطعية الثبوت والدلالة، باتفاق الفقهاء، وعريت من بناء على متغير"[1]. وفي موضوعنا الثوابت هي المقاصد.

مفهوم المتغير:

"المتغير" في اللغة مشتق من قولك: غيرت الشيء فتغير، وتغايرت الأشياء اختلفت، وتغير الشيء عن حاله: تحوّل وتبدّل، كأنه غير ما كان[2]. وفي الحَدِيث: "مَا من قوم يُعْمَل فِيهِمْ بِالْمَعَاصِي، يقدرُونَ أَن يُغَيِّرُوا فَلَا يُغَيِّرُون، إِلَّا أَصَابَهُم الله بِعِقَابٍ"[3].

---

[1] ظريفي، د. شير علي، **الثوابتوالمتغيرات بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي**، أطروحة دكتوراه بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، بإشراف أ.د. رمضان الحسنين جمعة وأ.د. محمد ضياء الحق، ٢٠٠٥-٢٠٠٦م، ص١٧.

والأصوليون يستعملون مصطلح الثابت بمعنى القطعي في معنيين: أحدهما: نفي الاحتمال أصلاً كالمحكم والمتواتر، ويسمّونه عند الحنفية: علم اليقين. الثاني: نفي الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنّصّ والخبر المشهور، ويفيد علم الطّمأنينة. التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ١٣٣٣/٢.

هذا يشبه تقسيم الثوابت إلى: مطلقة وهي نصوص الصحيحة المحكمة والأحكام النصية منها، وإلى نسبية: وهي الأحكام الثابتة بالنسبة لمجتهد معيّن تقرر لديه رأي ما في أمور محددة بعد التعمق فيها، يقطع أنه مقتضى الشرع.

[2] ابن الأثير، **النهاية**، ٤٠١/٣؛ والرازي، **مختار الصحاح**، ص٢٣٢؛ وابن منظور، **لسان العرب**، ٤٠/٥ (غير).

[3] أخرجه: أبو داود، **السنن**، (ت: الأرنؤوط) كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، ٣٩٣/٦ رقم ٤٣٣٩، بإسناد حسن.

صححه ابن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ٥٣٦/١، وحسّنه الألباني، **الصحيحة**، ١٠٦٧/٧ رقم ٣٣٥٣. وقال ابن عبد البر: "هذا واضح في أنه لا يلزم التغيير إلا من القوة والعزة والمنعة، وأنه لا يستحق العقوبة إلا مَن هذه حاله. وأما من ضعف عن ذلك، فالفرض عليه التغيير بقلبه والإنكار والكراهة". **الاستذكار**، ٥٨٦/٨.

حقيقة التغيير عبارة عن اختلاف في الصور أو الأجزاء أو الحقائق[١]، فهو: تبديل شيء بما يضاده؛ إما في الذات كما في تغيير الدار، أو في الحال والصفة كتغيير صفة الشيب بالصباغ.

ويمكن تعريف المتغيرات اصطلاحا بأنها: **كل حكم تكليفي رُبط بمناط متغير، أو لم يرد فيه دلالة عقلية أو سمعية قاطعةٌ لاحتماله الاختلافَ.**

فيشمل التعريف الأحكام الظنية التي لم يقم عليها "دليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح"[٢]، من التي اختلفت فيها آراء المجتهدين نظرا لقوة التعارض بين ظواهر الأدلة أو لخلوّها من الدليل المباشر. كما يشمل الأحكام النصية -ولو كانت قطعية- التي ربطت بمناطات متغيرة من علة أو مصلحة أو عرف متبدل، أو اقترن بالحكم ضرورة وحاجة. وكل هذه المتغيرات هي موارد الاجتهاد.

والتغير في الأحكام ينقسم باعتبار منشئه إلى ثلاثة أقسام:

١. ما ينشأ في الأحكام المختلف فيها من جهة طبيعة دليلها من حيث الثبوت والدلالة، فتختلف الأحكام الظنية من مجتهد لآخر، وفي حق المجتهد الواحد أيضا في حال تغبّر رأيه، مع أن الحق فيها عند الله واحد بحسب مذهب المخطئة في الأصول. كما أن بعض الأحكام ترك الشارع تفصيلات تطبيقها لمقتضيات الأزمان كطرق تنظيم الشورى في الحكم.

٢. ما ينشأ عن بناء الأحكام على المتغيرات من العوائد والمصالح والعلل، كسهم مؤلفة القلوب.

٣. ما تعلق إجراء حكمها الابتدائي بسبب مقارنتها بما يقتضي الرخصة أو التعليق، كوجود ضرورة أو حاجة أو ظروف طارئة تستدعي شرعا ترك إجراء الحكم الابتدائي أو تعليقه إلى حين ارتفاع مانع التطبيق، مع استقرار الحكم على حاله، كتأجيل إقامة الحدود في الحرب.

وهذا تغيّر في الظاهر فقط، وليس تغيرا حقيقيا، إذ الحكم الأصلي ارتفع إجراؤه بسبب وقوع مانع من تطبيقه، فإذا ارتفع المانع عاد الحكم إلى حاله، فلا يخرج به الحكم من منطقة الثوابت بعد أن وُجد فيه عناصرها[٣]. ولا يتغير حكم الحادثة الواحدة بعينها عند الله حتى في الظنيات، إلا على قول المصوِّبة الذين يرون تعلق الحكم باستظهار المجتهد فيتعدد الحق في الظنيات بعدد آراء المجتهدين.

وهذا يختلف عن النسخ، إذ فرق بين ما زالت علته في واقعة وبين ما نسخ حكمه، وان اتحدت الصورتان في شكل التطبيق بتوقف إعمال الحكم؛ لأن في حالة التغير بِعَوْد العلة يعود تطبيق حكمها، وليس كذلك في النسخ إذ هو يرفع الحكم بالكلية. فالنسخ مرتبط بزمان محدد لا يُتجاوَز، أما التغيُّر فمرتبط بظرفه ومناطه، فيبقى محل نظر مدى الدهر.

---

[١] انظر: الكفوي، **الكليات**، ص٢٩٤.

[٢] عاشور، مجدي محمد محمد، **الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي**، ط.١، دبي، دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص٢٠.

[٣] انظر: ظريفي، **الثوابت والمتغيرات بين الفقه الإسلامي والغربي**، ص٧٦.

الخلاصة: أن وصف الثوابت والمتغيرات إنما هو للأحكام المأخوذة من الأدلة مباشرة أو استنباطاً، وليس وصفا للنصوص الشرعية إذ إنها ثابتة في نفسها، لا يجوز تغييرها ولا تبديلها ولا التحريف فيها، حتى ولو كانت ظنية. وإنما يطرأ التغيير في إمكان إعادة النظر فيها من حيث ترجيح حكم مستنبط منها على حكم آخر، أو استنباط حكم جديد منها، ونحو ذلك[1]. والمتغير الذي هو أوسع مساحة في حياتنا مفتوح على لاجتهاد والنقد في إطار الثوابت الشرعية، ومنها مقاصد التشريع، التي لم يستطع العقل البشري ولن يستطيع تعويضها بما هو أفضل منها، وكلما حاول ذلك -ظنًّا بأن الدين يمكن تشكيله كالمادة- انحط بالبشرية إلى الحضيض.

- **وبعد بيان المفهومين، نرجع إلى معالجة صلب الموضوع وهو تقصيد السياسة من خلال الربط بين الثابت والمتغير:** فإن الأحكام الشرعية تُعنى بحفظ المقاصد، التي تهدف إلى حماية مصالح الناس، والمصلحة الشرعية تختص بكونها: مطلقة، غير خاضعة لأهواء النفوس وحظوظها، وبكونها: كلية، فلا تتخلّف عنها الجزئيات، إلا من حيث تغير المناط أو الاختلاف في تحديده أو في تحقُّقه.

والحكم الذي نربطه بالسياسة الشرعية والمقاصد الشرعية هو الحكم بالمعنى الفقهي المتعلق بالمناط؛ لأن من أهم ما نطبّقه في هذين العلمين نظرية تغير الأحكام بتبدّل الأحوال والظروف والأشخاص، وليس هو الحكم بالمعنى الأصولي الذي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أم تخييرا أم وضعا، إذ لا يقبل التغيير بتاتا، وكثيرا ما يخلط بينهما.

ودور الإنسان هو إتمام التفاعل بين النص الثابت بأهدافه وبين الواقع المتغير بظروفه عبر التبيّن والتنزيل والتجديد. والذي يجب في عملية تقصيد السياسة هو الموافقة بين المتغير والثابت، وهذا يقتضي قدرة المتغير على مواءمة المطلق، لأن المتغير في النهاية من تجليات المطلق الأعلى.

وإذا كان من شأن العقل التمييز بين ما يشترك فيه المفترقَان في الظاهر، وما يفترق فيه المجتمعَان في الظاهر؛ وكانت العلة الأصولية شكلا من أشكال العلاقات التي تربط الأصلَ بالفرع الذي يتخرج عليه قياسا[2]؛ فكذلك المقاصد، فإنها تربط الكلي بالجزئي الذي يتخرج عليه. وإذا انتسبت السياسة أو تدبير الشأن العام إلى "الشرعية"، وتم معناها وكوَّنَت بناءً موضوعيا متكاملا، ظهرت علاقات بين السياسة والمقاصد الشرعية، وانتظمت فروعها، وأينعت ثمار هذا التلاقح.

فليس لدينا نظام إسلامي ثابت من حيث الهيكل؛ لأنه عبارة عن مؤسسات وآليات متغيرة، وإنما يكون النظام إسلاميا بقدر ما يحقق مقاصد الإسلام وتعاليمه. والأحكام كلها ترجع إلى مقاصد الشريعة فهي أصولها، وغيرها تخدمها وتتفرع عنها. والشرع بما اتسم من الجمع بين الثبات والمرونة، قد شمل بهداه الجَمِيع؛ الشأن العام والخاص، ونظم العلاقات بين الخلق (حكاما ومحكومين)، وبينهم والخالق، فهيَ شريعة الدّين وَالدّنيا وهي موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم.

---

[1] انظر: القره داغي، د. علي، **فقه الثوابت والمتغيرات**، على موقعه: http://www.qaradaghi.com.

[2] انظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، ١/٤٩٩.

وعليه، فإن العلاقة بين مقاصد الشريعة والسياسة الشرعية من حيث التطبيق هي علاقة المطلق بالنسبي أو الثابت بالمتغير، وأن التشريعات الجزئية في الكتاب والسنة قامت بدور المبيّن تطبيقيا لمنهج علاقة المطلق النظري بالنسبي الواقعي. وعلى هدي هذه العلاقة ينبغي أن تؤسس حضارتنا وتُحضَّر مؤسساتها؛ لأن الوحي الصادق هو دستور الأمة الأساس وفيه الإجابات الصحيحة عن الحياة كلها، والذي علينا هو فهمه واعتقاده، ثم إيجاد البدائل الجزئية المتوافقة مع كلياته وأحكامه.

تأسيساً على ما تقدم، تظهر المفارقة في النظرة إلى مفهوم الدولة بين الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الغربي، فالدولة في مفهومها الغربي متباين حسب المرحلة التاريخية التي مرت بها الدولة، وبالتالي فإن لكل مرحلة مفهوماً ووظائف تعبر عن قضاياها التي تطرحها المتغيرات، أما مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي فقد تبلور حول ثوابت القرآن والسنة، ثم الإجماع، ما أعطاها التواصل والحيوية مع المتغيرات على قدر من الثبات والاستمرار الحضاري.

ثالثا-علاقة السبب والْمُسَبَّب:

إن قصد الشارع إلى المسببات -وهي المقاصد المصلحية- والتفاته إليها يلزم وضع أسبابها الوضعية والشرعية. وهذا دليل على أن هذه الأسباب مطلوبة من المكلف أيضا، لكن على وجه قصدِ ما يَنشأ عنها من أمور أُخَر.

وحقيقة كون العبد مكلفا بالمحافظة على المقاصد الضرورية وما يرجع إليها من الحاجية والتحسينية وما يعود إلى كل منها بالتكميل، هو أن يعمل في إقامتها بمباشرته الأسباب الظاهرة التي رسمها الشارع وأودع في العقول إدراكها. والأسباب المقررة شرعا على قسمين:

١. أسباب شرعية، قررها الشرع.
٢. أسباب جعلية، وَكَلَ الشرع إنشاء سببيتها إلى كل مكلف. سواء في ذلك أنشأها في أحد الأحكام الخمسة، أم فيما ليس فيه حكم شرعي أصلا، ما دامت في إطار الشرع.

فإذا تقرر هذا، فأولى أن يجعل الإنشاء للحكام العادلين مع علمهم؛ لضرورة درء الفساد وتحقيق العدل، واعتماد المصلحة الراجحة[١].

والعقل إنما يهتدي بالشرع ومقاصده، وهي لن تتبين إلا بالعقل، فكان وجودهما عند ذوي الألباب تلازميا من جهة الفهم والنتيجة. وقد قيل: إن التأويل مأخوذ من الإيالة، وهي السّياسة، فكأنّ المؤوّل يسوس الكلام بحيث يضعه في موضعه[٢].

---

[١] القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، ص٣٨-٤٢ و٥٦.

[٢] انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، ت: الشيخ أحمد عزو عناية، ط.١، دمشق - كفر بطنا، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ٣١/٢؛ والذهبي، د. محمد السيد حسين (ت: ١٣٩٨هـ)، **التفسير والمفسرون**، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤/١.

وعلى هذا المفهوم التلازمي ينبني معنى الخلود الدنيوي أيضا، فما دام الشرع فهناك العقل يهتدي به، وما دام العقل فهناك الشرع يُتَعَقَّلُ ولو جزئيا، كما دلت عليه نصوص آخر الزمان.

ثم إن المقاصد الشرعية -سواء كانت جلباً للمصلحة أو درء للمفسدة- إنَّمَا يتوصل إليها بمباشرة أسبابها، بامتثال أوامر الشارع واجتناب نواهيه، أو بإنشاء الأحكام المعبّرة عنها اجتهاداً. إذ مخالفة الشرع فعلا أو تركا، مع قصد المحافظة على مقصد الشريعة، هو بمثابة روح بلا جسد، "فإذا لم ينتفع بجسد بلا روح؛ كذلك لا ينتفع بروح في غير جسد"[1]. والشريعة انبنت على: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ (الحشر:٧)[2]، وعلى قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ (النساء:٨٣). والاجتهاد بهذا الوصف هو ينبوع القوّة التي تجعلُ الإسلامَ يتقدَّم مُصْلِحًا بكلِّ أصالة في مختلف العصور.

رابعا- علاقة الغايات بالوسائل:

الغايات هنا بمعنى المقاصد، وقد سبق بيان معناها وأنها تختص بالغايات التشريعية المصلحية المغياة من وراء الأحكام، كما يطلق اسم المقاصد بمعنى خاص على الأفعال التي تعلق الحكم بها لذاتها، إما لتضمنها المصالح أو المفاسد في أنفسها كالصلاة أو القتل عدوانا، وإما لأنها تؤدي إليها مباشرة كالجهاد لإعلاء الحق.

أما **الوسيلة**، فهي لغة: ما يتوصل به إلى مرغوب[3]، وتأخذ أصوليا ثلاثة معانٍ:

الأول عام؛ ومعناه: الطرق المفضية إلى تحقيق المقاصد، فيقابل الإطلاق العام للمقاصد.

الثاني خاص ويطلق على: الأفعال غير المقصودة لذاتها وإنما شرعت للتوصل بها إلى أفعال أخرى تتضمن في نفسها المصالح أو المفاسد أو تؤدي إلها مباشرة[4]. فيقابل المعنى الخاص للمقاصد. وقد يكون المقصد بالمعنى الخاص وسيلة بالمعنى الخاص من جهة دون جهة[5].

وقد ذكر القرافي أن "موارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ٤٥/٣، وانظر: حاشية المحقق في المقدمة ٥١/١-٥٢.

[2] البقوري، **ترتيب فروق القرافي**، ص٣١.

[3] انظر: الراغب، **المفردات في غريب القرآن، ص٨٧١**.

[4] انظر: الراغب، **المفردات في غريب القرآن، ص٨٧١**؛ ومخدوم، د.مصطفى، **قواعد الوسائلفي الشريعة الإسلامية**، ط.١، الرياض، دار اشبيليا، ١٤٣٠هـ/١٩٩٩م، ص٤١ و٤٧ و٥٤.

[5] قال القرافي: المنوي من العبادة ضربان: الأول: مقصود في نفسه كالصلاة، والثاني مقصود لغيره، وهو قسمان: أحدهما: مع كونه مقصودا للغير فهو أيضا مقصود في نفسه كالوضوء، فإنه نظافة مشتملة على المصلحة وهو مطلوب للصلاة مكمل لحسن الوقوف بين يدي الله على أحسن الهيئات. والثاني: مقصود لغيره فقط كالتيمم. ويدل على ذلك أن الشرع أمر بتجديد الوضوء دون التيمم. **الأمنية في إدراك النية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٤٤.

أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها"[١]، وكلاهما ينقسم إلى ما حق الله أو الحق العام فيه غالب، وإلى ما يغلب فيه حق الفرد. ومثال ما يدخل في الحق العام من الوسائل: مَنعُ الرشوة عن الموظف العام وسيلةٌ لتحقق قصد إيصال الحقوق إلى أصحابها[٢].

والمعنى الثالث أخص، فتطلق الوسيلة عند بعض الشافعية[٣] على التي تستلزم المتوسل إليه، في مقابل الذريعة التي تحتمل الإفضاء فحسب، كمن حبس شخصا ومنعه من الطعام والشراب حتى مات فهو قاتل له من باب تحريم الوسائل، وليس من الذرائع، فجاء هذا الإطلاق عندهم للفرق بين المصطلحين ودحض الادعاء أنهم يقولون بسد الذرائع. كما قد تختص الذريعة بمعنى: الوسيلة الجائزة المؤدية إلى محظور. **والمعنى الأول العام هو المراد حيث أطلقنا الوسيلة في هذه الدراسة.**

من هنا يتبين أن مقاصد الوحي وسياسة تحقيقها في الشأن العام والخاص هما في علاقة حميمة كل منهما مع الآخر، اتصال الأهداف بوسائلها. وكل إنسان –أو جماعة إنسانية– محتاج إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، ولتحصيل ذلك لا بد له من أمرين:

أحدهما: المقصود المحبوب الذي ينتفع ويلتذ به.

الثاني: الوسيلة الموصلة المحصلة لذلك المقصود والمانعة من المكروه.

وهذان هما الشيئان المنفصلان: الوسيلة والغاية، الضروريان لوجود الإنسان وصلاحه[٤]، وكذلك الأمر بالنسبة لمقاصد الشرع والسياسة الشرعية.

والتمييز بين المقاصد والوسائل من أهم القضايا المنهجية المعِينة على امتلاك الحس الشرعي الذي يضع السياسي المسلم على الجادة الوسط بين حرفية شكلية ونفعية هائمة، وهذا ما يساعده فيه علم المقاصد، فينتفع بالقرآن وصحيح السنة، ويسترشد بالسيرة والحكم الرشيد؛ ليضع الأمور مواضعها بدون مبالغة ولا تفريط، ومن عرف ما قصد هان عليه في سبيله ما وجد.

فالوسائل قد تتغير عبر العصور، وإذا ذكر القرآن أو صحيح السنة وسيلة مناسبة لبيئة ما، فلا يعني أن نقف عندها فلا نفكر في غيرها من الوسائل المتطورة التي يشتد إفضاءها إلى المقصد

---

[١] القرافي، **الفروق**، ٤٢/٢.

[٢] الخوجة، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٤٠٦/٣.وزادبعض العلماء قسما ثالثا سماه التوابع (أو الزوائد أو المتممات) لأنها ما يقع تابعا لوجود غيره، تتميما له أو أثرا من آثاره، تقع بعد حصول المقصود كالرجوع من جهاد العدو أو من الأرض المغصوبة،فهي تحول إلى الوسائل من حيث أنها تتبع مقصد الرجوع.إلا أن توابع الطاعات ملحقة بالطاعات في الأجر والثواب ترغيباً من الشارع فيها، وكذلك الآثار الناشئة عن الطاعات.وأما توابع المعاصي فلا مؤاخذة فيها كالانصراف عن مواضع الفساد، وأما آثار المعصية التي هي مفسدة في ذاتها فإنها تابعة للمعاصي في الإثم والعقاب. انظر: مخدوم، **قواعد الوسائل**، ص٢٧ و ٦٦ و ٥١٧.

[٣] نقله عن السبكي ولده: عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت:٧٧١هـ)، **الأشباه والنظائر**، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ١٢٠/١.

[٤] انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢١/١.

ذاته. فقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال:٦٠)، لم يفهم أحد اعتبار الخيل وسيلة لازمة لكل إعداد شرعي للقوة، بل فهم أن خيل اليوم هي أسلحة العصر. فوضوح الفرق بين المقاصد والوسائل يعين السياسي على امتلاك البصيرة على تطوير شخصية عملية تهتم بالإنجاز في نفع الناس وإزالة الضر عنهم أكثر من احتفائه بالصيغ القانونية والتخريجات الشكلية التي ترفع عنه شعور الإثم لما يتورط به من حرص وأنانية وفساد[1].

وعليه، فالأدوات والآليات والتدابير والإجراءات العلمية العملية المؤدية إلى تحقيق الغايات المقصودة تدخل ضمن الوسائل. وبالتالي فإن سياسة الخلق ليس من علم الدين في الدرجة الأولى، بل هي مُعِين على ما لا يتم الدين إلا به، فكذلك معرفة طريق السياسة العادلة. فالدين شيء، والقيام به على التمام والشمول شيء ثان، ومعرفة طرق السياسة وقوانين التنمية شيء ثالث. والأمر الثالث وسيلة إلى الثاني، وهذا بدوره معين للأمر الأول، وهذا يبين علاقة التأثر والتأثير بين الشرع والسياسة. وحاصل فن الفقه السياسي معرفة الأمر الثالث؛ للقيام بالأمر الثاني على أصح وجه ممكن وأكمله. والفقيه حقا هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق بأحسن ما يحقق المصلحة المشتركة[2].

ثم إن حقيقة السياسة سلوك يهدف إلى إنجاز غايات محددة في محيط اجتماعي معيَّن بأدوات معلومة. والسياسة وأدواتها تستمد حقّ وجودها عقلا وشرعا من ضرورة وجود الوسائل –وإن تسلسلت– لتحقيق المقاصد تلازميا في الجملة، فإن الوسائل تأخذ حكم مقاصدها؛ إذ لولا الهدف ما طلب الوسيلة، ولولا الوسيلة ما حقق الغرض عادة، ومباشرة الوسائل فطرة إنسانية كما أنها فريضة شرعية.

والوسائل باعتبارها نشاطا إنسانيا تعتبر أصوليا "محل الحكم"، وفي النطاق السياسي هي مجموعة الوظائف وأدواتها التي تناط بالنظام السياسي لتنمية المصلحة العامة. فيكون هذا النظام بمثابة "المكلف" باعتباره شخصية اعتبارية من مجموعة بشرية مؤهلة انتظمت في مؤسسات الدولة للقيام بالوظائف نيابة عن مجموع الأمة. فيكون النظام السياسي هو وسيلة الأمة في حفظ المصلحة العامة من خلال وظائفه وأنشطته التي تناط بمجموع مؤسساته[3].

فإتمام المصلحة مرهون بتحصيل وسائلها وأسبابها، ما يقتضي كون هذه الوسائل والأسباب في قوة المطالبة بها تابعة لمقاصدها ولمسبباتها. فإذا كانت الغايات على غاية من الأهمية، فإن الطرق المفضية إليها تصبح هي الأخرى ذات أهمية بالغة؛ لتوقُّف حصول المقاصد عليها، ولو من باب كون "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[4]، ومن الوسائل ما تستلزم المتوسل إليه. والفساد المجتمعي إنما

---

[1] القرضاوي، يوسف عبد الله، **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، ط.١، دار الشروق،١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص١٦١.

[2] انظر: الغزالي، محمد بن محمد الطوسي(ت:٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار المعرفة، ١٧/١.

[3] انظر: خليل، **المصلحة العامة من منظور إسلامي**، ص٣٣١-٣٣٢.

[4] بين الوسائل ومقدمات الواجب علاقة عموم وخصوص مطلق؛ لأن مقدمات الواجب كلها مندرجة تحت الوسائل، ولا عكس، وهذا يتضح من وجهين: أحدهما: أن الوسائل تنفرد بكونها لا تختص بالواجب؛ إذ تشمل ما يفضي إلى الواجب

ينشأ إما من جهة المقاصد، وإما من جهة ضعف الإدراك لقواعد الوسائل وضبط أحكامها، وإما من الجهتين معا وعدم التمييز الواضح بينهما.

وعليه، فإن **العلاقة بين وسائل السياسة والمقاصد الشرعية هي علاقة عضوية، لا يتصور وجود أحدهما –ظاهرا وكاملا– في غياب علاقته بالآخر.** فالمقاصد في غياب وسائلها تظلُّ أهدافاً عصية على التطبيق والتنزيل على الواقع، وكذلك الوسائل في غياب المقاصد تصبح خطوطاً تائهة لا وجهة لها ولا هدف. والسياسة تظهر الأحكام الشرعية وتحولها من تكاليف دينية بحتة إلى أحكام قانونية بتنفيذها في الأمة من خلال السلطة[١].

وهنا ثلاثة مسائل في غاية الأهمية لا بد من ذكرها، أولها: بيان معيار التفريق بين المقاصد والوسائل السياسية، خاصة أن مقصدا لوسيلة ما قد يكون هو وسيلة إلى مقصد آخر. وثانيهما: هل الغاية تسوغ الوسيلة الممنوعة في الأصل؟ وثالثها: تقصيد الوسائل السياسية بالغايات الشرعية.

أ- معيار التفريق بين المقاصد والوسائل:

معيار التفرقة موضوعي، يقوم على النظر في العمل من حيث هو مطلوب لذاته، أم يتوصل به إلى غيره، أم أنه جمع بين الوصفين، ولا شكّ أن ما يطلب لذاته هو بالطبع أفضل وأشرف مما يطلب لغيره[٢]. مثال ذلك: الجهاد، فالإعداد له وسيلة إليه بصفته مقصدا، والجهاد وسيلة إلى مقصد أعلى منه، هو إعلاء كلمة الحق. قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (التوبة: ١٢٠). فانظر كيف "أثابهم الله على الظمأ والنصب، وإن لم يكونا من فعلهم، بسبب أنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد، الذي هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة"[٣].

ب-هل الغاية تسوّغ الوسيلة:

أما الوسائل المشروعة فإنها تنقسم إلى مشروعة في ذاتها، وإلى مشروعة بغيرها وإن كانت ممنوعة في الأساس. والوسائل المشروعة تأخذ حكم ما أفضت إليه من وجوب أو غيره، بحكم التزام الوسائل للمقصد في الأحكام الخمسة، وذلك بحسب قوة إفضائها إلى غاياتها وتوقف تلك الغاية عليها،

وغيره، بخلاف مقدمة الواجب؛ فإنها خاصة بالواجب دون غيره. ثانيهما: أن الوسائل تعم كل وسيلة، سواء توقف عليها حصول المقصود أم لا، بخلاف مقدمة الواجب؛ فإنها خاصة بالوسيلة التي يتوقف عليها وجود الواجب.

[١] انظر: أحمد، د. منظور الدين، **النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث**، ص١٠١-١٠٢. نقلا من: القرني، د. عوض صلاح، **روح التشريع بين الإسلام والغرب؛ إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي**، ط.١، القاهرة، دار السلام، ١٤٣٤هـ/٢٠١٢م، ص٢٥.

[٢] انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ١٢/١.

[٣] القرافي، **الفروق**، ٣٣/٢، ومعه: **تهذيب الفروق** لابن حسين، ٤٢/٢، وانظر: العز، **القواعدالكبرى**، ١٦٧/١.

وبحسب شرف الغاية[1]. فوسيلة المقصود تابعة له، وكلاهما مراد، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد المُفْضِيات[2]. فلا تشرع عند ظن عدم ترتّب المقصود عليها[3]؛ لأن استعمالها حينئذ ضرب من العبث. لكن من الضروري هنا التأكد من كون ذلك المقصود هو كل المقصود أم لا، وقد تختلف آراء النظار من هذه الحيثية. فمثلا لا يخالف الشافعي قول الحنفية في أن الحكمة من صدقة الفطر هي سد حاجة الفقير يوم العيد، وهذا يتحقق بإخراج قيمتها، وإنما ينازع في كون هذا المقصد هو كل المقصود من هذا الحكم، وبناء عليه فإنه يخالفهم في النتيجة فلا يقبل حكمهم بجواز القيمة[4].

من ثم تقررت القاعدة: أن **الوسائل أخفض رتبة من المقاصد في حكمها**[5]، ومنها تفرعت القاعدة الأخرى: "**يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد**"[6]. وبناء على هذه القاعدة وُضع الضابط الفقهي العام: "ما كان منهيا عنه للذريعة، فإنه يفعل لأجل المصلحةً الراجحة"[7]، ولا يشترط الضرورة، فكان الحاصل أن "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم"[8].

وعليه، فقد تكون **الوسائل الممنوعة في الأساس مشروعة في حالات**، وتكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة في ظرف استثنائي، كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال للعدو[9]. صحيحٌ أن المعصية لا تنقلب مكرمة بسبب حسن النية، لكن يستثنى من هذا مصلحة شرعية

---

[1] ابن عاصم، محمد بن محمد بن عاصم الأندلسي (ت: ٨٢١هـ)، **مرتقى الوصولإلى علم الأصول**، ت: محمد بن عمر سماعي الجزائري، ط.د، بريدة، دار البخاري،١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص٦٥-٦٦.

[2] ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ١٠٨/٣-١٠٩. وقال الشاطبي، **الموافقات**، ٣٥٣/٢: "الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث".

[3] عليش، محمد بن أحمد المالكي (ت: ١٢٩٩هـ)، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، ط.د، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ٥٤٥/٣.

[4] انظر: أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي (ت:٦٨٩هـ)، **مختصر منهاج القاصدين**، ط.د، دمشق، مكتَبَةُ دَارِ البَيَانْ، ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨م، ص٣٧.

[5] نقل الاجماع على ذلك: القرافي، **الفروق**، ١١١/١ وانظر: ٣٣/٢ و٤٤. وتعقبه ابن الشاط بقوله: "كل ما قاله في ذلك صحيح غير قوله: إن القاعدة أن الوسائل تتبع المقاصد في الأحكام فإنه ليس ذلك فيها على الإطلاق، أعني الوسائل العادية، أما الوسائل الشرعية فذلك فيها على الإطلاق. (**الفروق**، ١١١/٣).

[6] انظر: الغنميين، أسامة عدنان، **مجلة دراسات علومالشريعةوالقانون**، قاعدة يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد، عمادةا لبحث العلمي بالجامعة الأردنية، ج٣٨، ع٢، ٢٠١١م، ص٥٦٨-٥٨٠.

[7] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٩٨/٢٢. وانظر: القرافي، **الفروق**، ٣٣/٢.

[8] ابن العربي، محمد بن عبد الله المعافري (ت٥٤٣هـ)، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، ت: د.محمد عبد الله ولد كريم، ط.١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م، ٧٩٠/٢.

[9] القرافي، **الفروق**، ٣٣/٢؛ والقرافي، أحمد بن إدريس المالكي(ت٦٨٤هـ)، **شرح تنقيح الفصول**، ت: طه عبد الرؤوف سعد، ط.١، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص٤٤٩.

لم تنل إلا بمفسدة دونها، فتضمحل خسة الوسيلة في جنب المقصَد المتوسل إليه. والمعصية إذا كانت تدرأ معصيةً أعظم، وتعيَّنت طريقا، فإنها تفعَلُ، كالكذب لنجاة معصوم من القتل أو من أخذ ماله[١].

فالموازنة الشرعية تكون بين الحسنات والسيئات الدينية، وبين المنافع والمضار الدنيوية، وبين القسمين معا، وميزانها في الجميع: مدى حصول المصلحة مقارنة بالمفسدة المترتبة وقوتها.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام: **السيئة تحتمل في موضعين:**

أولهما: دفع ما هو أسوأ منها، إذا لم تدفع إلا بها.

ثانيهما: تحصيل ما هو أنفع من تركها، إذا لم تحصل إلا بها.

كذلك الحسنة تترك في موضعين:

أولهما: إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها.

ثانيهما: إذا كانت مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة.

أما سقوط الواجب الديني لمضرة في الدنيا فواقع في شرعنا أيضا كسقوط الصيام لأجل السفر، **وإباحة المحرم لحاجة في الدنيا** كسقوط محظورات الإحرام وأركان الصلاة لأجل المرض.

وهذا باب يدخل في سعة الدين ورفع الحرج الذي قد تختلف فيه الشرائع؛ بخلاف الباب الأول؛ فإن جنسه مما لا يمكن اختلاف الشرائع فيه، وإن اختلفت في أعيانه، بل ذلك ثابت في العقل كما يقال: ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين[٢].

والخلاصة: أنه متى حصل المقصود بدون وسيلة معينة أو عُدِم مقصودها، سقط اعتبار الوسيلة[٣]؛ لأن كل تصرف قاصر عن تحصيل مقصوده لا يشرع. فـ"إذا تبيّن عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصود بطل اعتبارها"[٤]ولم يبقَ لمباشرتها حينئذ معنى. ولو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار بل تكون كالعبث[٥]. ومتى تعارض اعتبار المقصود مع اعتبار الوسيلة التي وضعت لأجله -لا غير- فمراعاته أولى؛ إذ ما طلبت الوسيلة إلا لتحصيله، وسقوطه يعني سقوط مسوغها.

---

[١] المواق، محمد بن يوسف الغرناطي (ت:٨٩٧هـ)، **سنن المهتدين في مقامات الدين**، ت: محمدن بن سيدي محمد بن حمّينّ، ط.١، سلا، مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، ٢٠٠٢م، ص١١٤ بتصرف. وانظر: **الموافقات**، ٤/٢١٠-٢١١، والغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٣/١٣٧، ابن الجوزي، **كشف المشكل**، ٤/٤٥٩؛ والخادمي، محمد بن محمد (ت١١٥٦هـ)، **بريقة محمودية**، ط.د، مطبعة الحلبي، ١٣٤٨هـ، ٣/١٧٩.

[٢] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٠/٥٤، بتصرف يسير.

[٣] القرافي، **الذخيرة**، ٣/١٧٧؛ والطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ٢/٢٠٩.

[٤] المقري، محمد بن أحمد (ت: ٧٥٩هـ)، **قواعد الفقه**، ت: د.محمدالدردابي، ط.١، الرباط، دار الأمان، توزيع دار ابن حزم ببيروت، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص٩٠ (ق١٨)، وانظر القاعدة ٣٨٥ وهي للعز في **قواعد الأحكام**، ٢/١٤٣.

[٥] الشاطبي، **الموافقات**، ٢/٣٥٣. وانظر: ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ١/١٢١ و١٢٥.

-**لكن أودّ التنبيه** أن ما تقدّم بيانه لا يفيد أن "الغاية تسوّغ الوسيلة" بإطلاق، مقولة المكيافيلي[١]، إذ يختلف عنها في المصدرية، والمفهوم، والتطبيق، والشروط. ولا بد لصحة المقولة من قيدين:

القيد الأول: أن تكون الغاية نفسها مشروعة.

ذلك؛ لأن الوسائل لها أحكام المقاصد، والشرع لا يعتبر من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح؛ محصّلٌ لمصلحة شرعية، أو دارءٌ لمفسدة[٢]، فما قد يعتبره ميكيافيلي غايات نبيلة كمصلحة الأمير الشخصية لبقائه في الحكم مقابل مصلحة الأمة، ليس في الشرع كذلك.

القيد الثاني: تقديم الأهم عن المهم عند تعيُّنِ المحظور وسيلة، واستعماله بالقدر اللازم فقط.

وذلك بقياس درجات الأهميّة بين الغاية والوسيلة بمعيار حساب مجموع الأداء الجزئي والكلي؛ تحاشيا الوقوعَ في التعدِّي أو التعسف في استعمال الحق والسلطة. لأن السلطة إذا باتت تسلب حقّ شخص أو تظلِم آخر انطلاقاً من زعم المصلحة الأهم، يخشى من ذلك هدر القِيَم نفسها، ونحن لم ننتبه، والتجسر إلى التعدي أو التعسف.فيجب أن يكون مفسدة الوسيلة المحظورة في الأصل أقل من مصلحة الغاية المتحققة بها، لا أكثر ولا مساويا.

وهذا كله في حالة انحصار بلوغ هذه الغاية بهذه الوسيلة[٣]، وإلاّ يمنع استخدام الطريق غير النبيل -مع وجود الطرق النبيلة المماثلة أو القريبة منها- إطلاقاً، مع لزوم اعتبار قيود إعمال الضرورة

---

[١] هو نيكولا برناردو مكيافيلّي (Niccolò di Bernardo dei Machiavelli)، ولد في فلورنسا عام ١٤٦٩م، وتوفي فيها في٢١/٦/١٥٢٧م، وكان مفكرا وسياسيا إيطاليا إبان عصر النهضة. أصبح مكيافيلي الشخصية الرئيسية والمؤسس للتنظير السياسي الواقعي، والذي أصبح فيما بعد عصب دراسات العلم السياسي. أشهر كتبه: الأمير، نُشِرَ بعد موته، أيّد فيه فكرة أن ماهو مفيد فهو ضروري، كصورة مبكرة للنفعية والواقعية السياسية، حيث يجيز للأمير القتل بلا رحمة، ونهب الأراضي، والإبادة الجماعية، والتهجير القسري الجماعي؛ للوصول إلى السلطة أو للحفاظ عليها.

- انظر: **كتاب الأمير**، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، ص١٦و ٩١؛ **وويكيبيديا** الموسوعة الحرة.

- وكتب المفكر الإنجليزي أولدس هكسلي (Aldous Huxley) كتابه: **الوسائل والغايات**، ليُبيِّن (ص٩): أن المشكلة الإنسانية بما أنها ترجع إلى أسباب متعددة، فلا يمكن أن يكون لها علاج واحد شامل. وأن الأغراض الطيبة لا يمكن تحقيقها إلا بالوسائل الطيبة وحدها، ولا يمكن تحقيقها بالوسائل الخبيثة. إن الغاية لا تبرر الوسيلة، وذلك لأن **الوسائل التي نستخدمها تحدد طبيعة الغاية التي تنجم عنها.** واعتبر المؤلف (ص٣٧) النظرية المكيافيلية: "خطة قوم لا يعترفون بالمثل العليا...، قوم ساءت نياتهم وهم لا يحاولون أن يستروا خبث مقاصدهم". ونظرا إلى أن الكتاب كان يمثل واقع كثير من الدول الغربية، ولأن استخدام الوسائل الفاسدة كالعنف والبطش سيؤدي إلى عنف وبطش مضاد، توقّع هكسلي (ص٣٠ و٣٩ و٤٠) نشوب حرب عالمية ثانية، وذلك عامين قبل أن تقع الحرب فعلا عام ١٩٣٩م.

[٢] القرافي، **الفروق**، ٧/٤.

[٣] المقري، **قواعد الفقه**، ص١٥١ (ق١٤٣).

والحاجة؛ إذ "ما جاز لعذر بطل بزواله"[1]. إذ الأصل: أن كل وسيلة نال بها الإنسان مرغوبَهُ تكون مشروعة إذا غلبت مصلحتها على مفسدتها مما أذن فيه الشرع[2]، لا مما حظر منها؛ إذ إذنه علامة المصلحة الراجحة، وحظره علامة المفسدة الراجحة في الأصل، ولذلك كان حكم مخالفة الشرع في الوسائل كحكم مخالفته في المقاصد من حيث دخول كليهما في عموم الوعيد الوارد في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور:٦٣)، فإن لفظة (أمره) جاءت مضافة إلى معرفة، فتفيد العموم وتشمل الغايات والوسائل من الأحكام الثابتة في حال الاختيار، ولا يحصل الإذن الشرعي إلا عند التحقق من رجحان المصلحة.

مثال للتزاحم في عهد النبوة ما رواه أبو سعيد الخدري قال: سافرنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة ونحن صيام، قال: فنزلنا منزلا فقال الرسول ﷺ: "إنكم قد دنوتم من عدوكم، والفطر أقوى لكم"، فكانت رخصة؛ فمنا من صام ومنا من أفطر. ثم نزلنا منزلا آخر فقال: "إنكم مصبحوا عدوكم، والفطر أقوى لكم، فافطروا"، وكانت عزيمة فأفطرنا. ثم قال: لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله ﷺ بعد ذلك في السفر[3]. فَرَتَّب حكم الإفطار على القرب من العدو، وكلما قربت المسافة تأيّد حكم الإفطار حتى تحتَّم؛ لأجل اعداد القوة للجهاد؛ لِعِظم ما يحقِّق هذه الوسيلة على مستوى الدين والنفس ما لا يحققه الصيام هنا.

فإذا تحقق معيار شرعية المقصد، ومعيار نفعية الوسيلة من حيث مجموع الأداء، وإن كان فيها بعض مفسدة ضرورية، صارت مساوية للقاعدة الشرعية والعقلية معا التي تقول بترجيح خير الخيرين ودفع شر الشرّين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما[4] عند استحكام التعارض وعدم إمكان جلب المصلحتين أو دفع المفسدتين؛ لأن تحصيل القليل من الخير أفضل من عدمه، ودفع بعض الشر خير من ترك تنقيصه. فكان حقا القول أنالشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها[5].

فإذا عرض للعاقل أمر يرى فيه مصلحة ومفسدة، وجب عليه أمران: علمي، وعملي:

---

[1] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت:٩١١هـ)، **الأشباه والنظائر**، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص٨٥. وابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري (ت:٩٧٠هـ)، **الأشباه والنظائر**، معه شرحه: **غمز عيون البصائر**للحموي (ت:١٠٩٨هـ)، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ٢٧٨/١.

[2] البعليّ، محمد بن علي الحنبلي (ت:٧٧٨هـ)، **مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية**، ت: عبد المجيد سليم ومحمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص١٧٤، بتصرف يسير.

انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوي**، ١٧٧/٢٧-١٧٨، وقد بيّن في الموضع نفسه أن إذن الشرع علامة لكون المصلحة فيه راجحة؛ لأن الله لم يحرم شيئا إلا ومفسدته محضة أو غالبة، وأما ما كانت مصلحته محضة أو راجحة: فإن الله شرعه؛ إذ الرسل بعثت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها.

[3] أخرجه مسلم، **الصحيح**، الصيام: أجر الفطر في السفر إذا تولى العمل، ح"١٠٢/١١٢٠"، ٧٨٩/٢.

[4] انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٠/ ٤٨.

[5] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٤٨/٢٠، وفي غيره من المواضع الكثيرة وفي غيره من كتبه.

١. **الأمر العلمي:** معرفة الراجح من طرفي المصلحة والمفسدة.

٢. **الأمر العملي:** إيثار الأصلح (وجوبا في الولاية) إذا تبين الرجحان[١]؛ لأن تقليل الشر خير.

إن الأعمال الحسنة -سواء كانت مقاصد أم وسائل- لها منافع، وإن كانت واجبة كان في تركها مضار، والسيئات فيها مضار، وفي المكروه بعض الحسنات.أما أحوال التعارض بينها فثلاثة هي:

أ- التعارض بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنها بتفويت المرجوح.

ب- التعارض بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما.

ت- التعارض بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجح الأرجح في منفعة الحسنة ومضرة السيئة[٢].

أما إذا كانت الغاية والوسيلة متساويتين في المفسدة؛ فهنا تأتي دور قاعدة: "الضرر لا يزال بمثله"[٣]. مثال ذلك: حرمة الإقدام على قتل شخص معصوم الدم لحفظ النفس؛ لأنه ليست نفسه بأولى من نفس الآخر، وهما في الحفظ سواء شرعا، فكأنه تعارض بين مقصودين شرعيين من نفس المستوى، بخلاف أكل ماله مع التعويض عند الإمكان، فإنه إزالة ضررٍ بأخف. ومثل هذه المسائل في الشأن العام يحددها الراسخون في العلم، من أهل الاختصاص والخبرة والمَلَكة؛ لِدِقَّتِها وخطورتها.

في ضوء ما سبق يتلخص لنا معياران لنظرية الموازنة بين المنافع والمضار؛ ليتمكن الإداري من الوقوف على مزايا المتعارضَيْن وعيوبهما:

أحدهما كَمّي: فتوظّف أوفى الوسائل تحصيلا للمقصد. وهذا معيار ثلاثي الأبعاد في النظر إلى المنفعة المتوقع تحصيلها من حيث: الرتبة (في سلم الضروري والحاجي والتحسيني)، والنوع (إلى أي كليات الخمس ينتمي)، والمقدار (حسب ما ينتج في الخارج من آثار عامة أو خاصة، طارئة أو دائمة، وحسب قوة التحصيل وقلة التكاليف).

ثانيهما قِيَمي: فتوظف أمثل الوسائل أخلاقيا من بين البدائل القريبة المتعيِّنة في تحقيق الأهداف. فمن راعى مقاصد الشرع دون وسائله فقد أخذ ببعض الدين وترك الآخر، تشبه عملا بمن حذرهم الله في قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ٨٥).

وعليه، فإنّ ما تقدم تقريره (من: أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد، وأن تُفْهم المصالح والمفاسد عند التزاحم بمقتضى ما غلب، وأن التخيّر -وقيل الوقف وقيل الدفع- في التقديم أوالتأخير يكون عند فرض التساوي) يختلف عن قولهم: "الغاية تبرّر الوسيلة" بإطلاقها. فهذه -في أحسن الأحوال- يكون

---

[١] ابن القيم، **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي**، ص٢١٢.

[٢] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٥١/٢٠.

[٣] السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص٧٤؛ وابن نجيم، **الأشباه والنظائر** (معه شرح الحموي)، ٢٨٠/١. وانظر: ابن عبدالسلام، **القواعد الكبرى**، ٤٠/٢-٤٤.

العقل الإنساني الرشيد مصدر تحديد الغايات والوسائل، وتمييزها عن بعضها، وتعيين درجات الأهميّة فيما بينهامن حيث الأثر الحالي والمآلي، ومن حيث النفع الشخصي أو الحزبي أو العام. ومعلوم أن تجرّد العقل عن الهوى لا يمكن دعواه؛ إذ الإنسان مزيجهما، والحكم العقلي رهين مخزونه العلمي والشعوري، وهما محدودان. أما في الشرع فالغايات تستمد مشروعيتها من الشارع الحكيم الذي يحيط علمه بكل ما يصلح العباد وبالوسائل التي يسلكونها، فلا يعدل عما صرح به، ويستنبط المسكوت على منهاجه، فلا تنحصر الوسائل العادية في دلالة النص بل تثبت أيضا بالعقل والتجربة.

إذن؛ **الأصل في كل فعل يراد منه التوصُّل إلى أمر آخر أن يكون مشروعًا كالمتوصَّل إليه، ويقيّد المنع عن فعل الوسيلة المحظورة بأن لا يؤدي الامتناع إلى مفسدة تربو على مفسدة استعمالها. عملًا بالقاعدة المقررة: "يرجَّح خير الخيرين بتفويت أدناهما، ويدفع شرّ الشّرين بالتزام أدناهما"**[١]. ومن هذا النوع ما ثبت في الصحيح عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قطع وحرق نخل بني النضير[٢]، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ (الحشر: ٥).

وقد قصّر الريسوني حالات تسويغ الغاية المعتبرة للوسيلة المحظورة شرعا في ثلاث حالات: حالة الحرب، وحالة استخلاص الحقوق المستحقة، وحالة دفع الظلم والعدوان.

وقيّد اللجوء في هذه الحالات إلى سلوك وسائل محظورة في الأصل بخمسة شروط:

١. استنفاد الوسائل المشروعة.
٢. استعمال الوسيلة المحظورة بالقدر اللازم دون تجاوز.
٣. ألا يكون في ذلك ظلم لأحد.
٤. ألا يكون في ذلك مفسدة أعظم (وفق معايير الموازنة بين المصالح والمفاسد).
٥. ألا يكون في ذلك غدر ولا نقض عهد[٣].

ث- **تقصيد الوسائل السياسية بالغايات الشرعية:**

لن يحقق الفقه السياسي غايته إلا بفهم النصوص في ضوء النسق الكلي المقصدي، وتنزيلها في الواقع بعد فهمه ومعرفة السنن الاجتماعية، والأخذ في الحسبان لمآل التطبيق. فالسياسات هي أداة وخطط وظيفية لنقل الفكرة من عالم المثال والتنظير إلى الواقع المعاش.

---

[١] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ١٨٢/٢٣، ٣٤٣.

[٢] البخاري، **الجامع الصحيح**، المزارعة، باب قطع الشجر والنخل، ١٠٤/٣؛ وفي الجهاد والسير، ٦٢/٤؛ والمغازي، باب حديث بني النضير، ٨٨/٥؛ والتفسير، باب قوله (ما قطعتم من لينة)، ١٤٧/٦. ومسلم، **الصحيح**، الجهاد والسير، باب جواز قطع أشجار الكفار وتحريقها، ١٣٦٥/٣ رقم ١٧٤٦.

[٣] انظر: الريسوني، د. أحمد، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي**، ط.١، المنصورة، دار الكلمة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٣٩٣.

وباعتبار أن فقه المقاصد يبحث أهداف الدين وغاياته العامة، فإن العلاقة بين هذا الفقه وعلم السياسة الشرعية متينة، يكون هو أحد الأركان الأساسية التي تقوم عليها نظرية السياسة الشرعية.

كما أن هناك ارتباطا وثيقا بين الأداة (المؤسسات) ووظائفها (الأنشطة) بصفتهما وسيلتين، وبين المقاصد المتضمنة للمصالح في ذاتها. حيث تكون المقاصد الشرعية منطلق الحركة السياسة وهدفها النهائي، وبناء عليها تتحدد الأدوات ومن ثَمَّ برامجها وأنشطتها؛ سعيا إلى تحقيق تلك المقاصد.

فالوظيفة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى ما يتوسط متوسطة[1]، فهي ترتبط بالمقاصد وجودا وعدما من حيث الحكم، ومن حيث الأهمية والأولوية.

أما الأدوات المؤسسية القائمة بهذه الوظائف فتتأسس على ما ورد الإشارة بخصوصها في الوحي الكريم حول **شرطَي الصلاحية** للولايات العامة وهما: **القوة أو الكفاءة** (العلمية والجسدية المناسبة للدَّور) **والأمانة** (الوظيفية والأخلاقية)، انطلاقا من الآيات الكريمة: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ (القصص:٢٦)، وقول يوسف ﴿ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (يوسف:٥٥)[2].

هكذا يتم الحكم على شرعية الوسائل المؤسسية والمسالك الوظيفية في ضوء مقاصدها، وما تفضي إليه من نتائج على أصل اعتبار المآلات. فالأوامر الشرعية مرتبطة بالمصالح والنواهي بالمفاسد، وقد جاء الأمر الصريح الحازم بتحصيل الصلاح وتقديم الإصلاح في قوله تعالى: ﴿وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾ (المؤمنون:٥١ وسبأ:١١)، ونهى عن ضده في أكثر من موضع كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص:٧٧)[3].

إذا كانت السياسة شرعا هي تعمير المصالح المستوحاة من المقاصد الشرعية، التي تتميز بعمومية إنسانيتها، لأن الله خاطب جميع الناس بقوله: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾(هود:٦١)، فإن الحكم السياسي في الإسلام وُضع لخدمة الإنسان بتعمير مقرّه، وتأمين مستقرّه، من خلال تنمية المقاصد الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛ بمستوياتها الثلاثة: الضروري والحاجي والتحسيني، ومكملاتها؛ في مجالات الحياة المختلفة، وعلى مستوى الفرد والأسرة والجماعة والأمة ثم الإنسانية. وينبثق عن هذه الكليات مقاصد أخرى أخصُّ بالمجال السياسي المعاصر.

فالمستهدف بالانتفاع من المقاصد الشرعية هو المخاطب بها ومحيطُه، والمطلوب من العاقل الانطلاق نحوها في العمل والسلوك بإيجاد وسائل وسياسات تحقيقها، بعد إدراك معاني الوحي والحقائق الكونية والاجتماعية؛ ليصل إلى أحسن أوضاعه، وخير مآلاته. فعلاقة السياسي بالمقاصد تعبدية من جهة أن "كل تصرف للعبد تحت قانون الشرع؛ فهو عبادة"[4]، وإن كان في مجال الاعمار.

---

[1] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ١/٥٣-٥٤.

[2] انظر: خليل، **المصلحة العامة من منظور إسلامي**، ص٣٣٢و٣٣٣.

[3] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت:٧٢٨هـ)، **الفتاوى الكبرى**، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م، ٤/١٥٦.

[4] الشاطبي، **الموافقات**، ١/٣١١.

خامسا: علاقة الشرط بالمشروط:

الكينونة التي تطرق البحث إليها نظريا في (أولا) قد تفسَّر عمليا ضمن علاقة الشرط مع المشروط به، إذ لا سبيل للناس إلى الانتفاع بالشرع ما لم يتقدمهم الانتفاع بغريزة العقل التي هي من الطبيعة المخلوقة؛ إذ لو لاها لبقي الإنسان خارج نطاق التكليف، ولو لا الشرع لأصبح العقل حائرا في أمور كثيرة، واجتماعهما: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ (النور: ٣٥)[١].

كما أن من شروط العمل بالسياسة التجريبية حتى تكون شرعية اتفاقها مع مقاصد الوحي[٢]؛ إذ المشروط لا يتحقق إلا بتحقق شروطه، ومن شروط السياسة ملاءمتها للمقاصد. ما يقتضي عدم مناقضة الدليل الجزئي أيضا، فيما تَحَقق مناطُه، واستوفِيَت شروطُه، وعُدِم المانع؛ إذ الجزئي مع الكلي كالمُكَمِّل مع الأصل[٣].

تأسيسا على ما سبق، فإن السياسة الشرعية هي إعمال لسيادة الشرع مقصديا في الواقع محافظةً على الحاجي والتحسيني للضروري[٤]، من خلال سياسات متوازنة؛ لتنتج دولة الكرامة والعدل والتنمية.

وفي ذلك يقول العلامة علال الفاسي-رحمه الله تعالى-: "مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه، وهي ليست غامضة غموض القانون الطبيعي، الذي لا يعرف له حد

---

[١] انظر: الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٥٧-١٥٨.

[٢] انظر: عطوة، عبدالعال أحمد، **المدخل إلى السياسة الشرعية**، ط.٢، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ٦١ وما بعدها.

[٣] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٢٩١/١، والمكي، محمد علي بن حسين المالكي (١٣٦٧هـ)، **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية** (ومعه: فروق القرافي وحاشية ابن الشاط)، ط.د، عالم الكتب، ت.د، ١٧٨/١-١٨٤.

ومعرفة مقاصد الشرع تتم أساسا استنادا إلى نصوصها، ومن الأحكام المستمدة من أدلتها التفصيلية. فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، لأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات. وأيضا؛ فإن الجزئي لم يوضع جزئيا؛ إلا لكون الكلي فيه وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي -دون تعارض- إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض. **الموافقات**، ١٧٥/٣-١٧٦.

والقاعدة المقررة فيما إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي؛ فالكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية؛ فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها. الشاطبي، **الموافقات**، ٤٩٨/١.

إلا أن الجزئي إذا كان مستثنى من كلي؛ فهو معتبر في نفسه؛ لأنه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق. وهذا معناه أنه قد تجاذبه أصل كلي آخر باعتبار ما أحاط به من ملابسات، فيكون قد عارضه على الخصوص ما هو به أولى، فأخرجه من هذا الكلي وأدخله في كلي آخر، أو يكون عارضه اعتبار جزئي آخر لهذا الكلي ورجّح عليه. فليس معناه إذن أن الجزئي مع بقائه داخلا في هذا الكلي بدون معارضة يتخلّف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهي، فشتان ما بين الموضعين. انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٥٢٠/١ و٨٤/٢ و٩٨.

[٤] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٣١/٢.

ولا مورد". وقال: "والشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام"، أي: أن المقاصد تؤخذ من الأحكام، وأن الأحكام تؤخذ من المقاصد. وهذا أحسن تصوير لعلاقة المقاصد بالاجتهاد والاستنباط عموما، ومنه الفقه السياسي[١].

فالقضية على تعبير المناطقة شرطية موجبة، حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير ثبوت نسبة أخرى، فما دام هناك أحكام وتدابير فلا بد من وجود أهداف ومقاصد؛ إذ فعل العاقل يتسم بالقصدية. وإذا عكسنا القضية إلى شرطية سالبة قلنا: إذا كانت هناك تدابير وراءها مقاصد، فليس هناك حرية مطلقة في العمل والتسييس[٢]. وإذا كان الأمر كذلك فأولى الأهداف بالاعتبار هي مقاصد الشرع.

سادسا- علاقة الحُكم بالمصلحة:

تتضح هذه العلاقة بين المقاصد والسياسة في قول الغزالي أننا: "تجعل المصلحة تارة علمًا للحكم، ونجعل الحكم أخرى علما لها"[٣]، فتكون المصلحة غاية الحكم كما يكون الحكم مظنتها. ذلك، لأن الحكم الشرعي تابع لمصالح العباد ومستلزم لها تفضلا من الله عليهم[٤]، فتارة يكون الحكم تحصيلا للمصلحة، وتارة تكميلا لها، وتارة مديما لها[٥]. فالعلاقة بين المقاصد والسياسة تكاملية من جهة المصلحة، حيث أن المقاصد تضبطها والسياسة الراشدة تحققها.

وإذا كان كل شيء في الشريعة وفي الواقع له مقصوده الذي يرتبط به، ولا تستقيم الأمور دون اعتباره، فإن أَخْذَ هذا بالاعتبار وإيجاد مقتضيات تحقيقه هو الغرض من السياسة العادلة.

هذا يعني أن المصلحة هي موضوع النشاط الإنساني، وأن ما يصدر عنه من نشاط نظري أو سلوك عملي إنما يرجع إلى هذا الدافع الخفي الذي يحركنا. ويردُّ "شوبنهاور" على الفيلسوف الآخر الألماني "كانت" في نظريته أن الإرادة تَنْبُع من "الإحساس بالواجب" دون أي اعتبار مصلحي، بأن الإرادة من غير مصلحة إرادة من غير باعث، ونتيجة من غير سبب؛ إذ المصلحة بديل للباعث.

---

[١] الريسوني، د. أحمد، المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، العدد 128، 2008م، ص٧-٣٧.

[٢] انظر: الباحسين، د. يعقوب عبد الوهاب، **طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين**، ط.٤، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص١٧٩ وبعدها.

[٣] الغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، **المنخول من تعليقات الأصول**، ت: د. محمد حسن هيتو، ط.٣، بيروت-دمشق، دار الفكر المعاصر-دار الفكر، ١٤١٩هـ، ص٤٥٥.

[٤] وعند المعتزلة وجوبا: الفناري، محمد بن حمزة الرومي الحنفي (ت: ٨٣٤هـ)، **فصول البدائع في أصول الشرائع**، ت: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م/١٤٢٧هـ، ٢/٣٦٦.

[٥] الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الصرصري (ت: ٧١٦هـ)، **شرح مختصر الروضة**، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط.١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ٣/٣٨٥.

ويعتبِر "دافيد هيوم" أن أساس الوفاء والولاء يكمن في المصلحة[١]. فيجب التفتيش عن حاجات الشعب لتشرع القوانين على ضوئها؛ لإشباع المصالح والتوفيق بينها طبق الشرع، فتكون المصلحة محور المقاصد والسياسة، والاسترشاد إليها لتحقيقها هو سر العلاقة بينهما.

ويرى الباحث من الضرورة الإنسانية الجمع بين أخلاق الواجب ومراعاة أحكام المصلحة، ولا يراهما يتعارضان في نفسيهما ألبتّة، وإن حدث التمانع ففي تقديرنا الخاطئ وليس في حقيقتهما، بل هما يتعاضدان بكفاءة لتنوير المستقبل الحضاري في الفقه السياسي المقاصدي.

ثم لم يختلف الناس في اعتبار المصالح مقياسا للخير والشر في هذه الحياة وفي رعايتها، ولا في إعطاء وسائل المصلحة حكمها، وإنما شرطوا في المصلحة ووسائلها ألاَّ تقترن بها أضرار مساوية أو راجحة عليها في الحال أو المآل، ومن شرط الوسيلة اليقين أو غلبة الظن بأنها تجلب ما قُصِد بها من المصلحة. ونفس الكلام ينطبق على المفاسد ووسائلها، لكن من حيث الدفع[٢].

من هنا وقع الاختلاف بين البشر في تحديد المنافع، ومن ثم في شرع السياسات الجالبة لها، بعد شبه اجماعهم على اعتبارها. ممن تنبّه إلى هذا الفيلسوف الإنكليزي بنتام، وهو من أكبر الباحثين في المنفعة، حيث يقول: "لقد قل الطعن على أصل المنفعة، فضلا عن أنه صار معتبرا كأنه الرابط الجامع بين الأخلاق والسياسة، إلا أن شبه الإجماع هذا ظاهري فقط، فإن الناس اختلفوا اختلافا كثيرا في فهم المنفعة وتقديرها حق قدرها، ولذلك تشعبت مقدماتهم وتباعدت نتائجهم"[٣].

ويقرّر الشاطبي أن المصلحة عندنا معشر المؤمنين هي: "ما فهِّم الشرعُ رعايتَهُ في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد، على وجه لا يستقل العقل بدركه (عن الشرع) على حال. فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى (بعد ظهوره للعقل)، بل (شهد) بردّه، كان مردودا باتفاق المسلمين"[٤].

يلاحظ أن العلماء يفرِّقون بين المصلحة في العادة، وفي الوضع الشرعي؛ إذ قد يرى الناس مصلحتَهم في شيءٍ مضرَّتُه فيه راجحة، مثل الخمر والميسر والمخدرات والتدخين ونحوها. وإنّ جواز التعليل بالأوصاف المصلحية متفق عليه بين العقلاء في الجملة، ونسُلِّم أن وضع الشريعة أيضا جاء موافقا لمصالح العباد جلبا ودفعا، لكنها "عائدة عليهم بحسب أمر الشارع وعلى الحد الذي حدّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم"[٥]، التي يعود اتباعها على الإنسانية بالضرر الراجح.

---

[١]انظر: العنبكي، **أثر المصلحة**، ص١١.

[٢]البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص٢٣-٢٥.

[٣] بنتام، جيرمي (ت:١٨٣٢م)، **أصول الشرائع**، ترجمة: أحمد فتحي زغلول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م، ص١٧. وانظر عن مذهب المنفعة: **الموسوعة العربية**، مصطلح: منفعة (– مذهب)، على الرابط التالي: www.arab-ency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=162576&m=1.

[٤] الشاطبي، **الاعتصام**، ٨/٣.

[٥]الشاطبي، **الموافقات**، ٢٩٤/٢.

اعتبارا بما تقدم، فإن الباحث يعرّف **المصلحة** عموما، بما يشمل المرسلة منها، بأنها: **وصف فيه خاصية الحفاظ على المقصد الشرعي، يُؤثِر تحصيله النفعَ (اللذة) وإبقاءه يدفع الضُرَّ (الألم).**

ويمكن تصوير العلاقة بين المصلحة والمقصد بالعموم والخصوص الوجهي؛ إذ كل منهما أعم من وجه وأخص من وجه آخر. فيجتمعان ويتلازمان في كل مصلحة معتبرة أو ملائمة. وتعم المصلحة أكثر باشتمالها عند الإطلاق على المنفعة واللذة الوهمية ووسائلهما. وتعمُّ المقاصد أكثر من حيث تطلق –في عرف بعض الأصوليين– على الأحكام المقصودة لذاتها وإن كانت وسيلة لما يعلوها، وأنها تشمل ميداني التعبد والتعقل، بينما يعدُّ ميدانا للمصلحة ما يعقل معناه على التفصيل.

كما يمكن فهم العلاقة بين المصلحة والمقاصد بأنها طردية من وجه، وعكسية من وجه آخر[١]:

فالعلاقة الطردية تعني أن المصلحة كلما كانت ملائمة ومحافظة لمقاصد الشرع فهي معتبرة.

والعلاقة العكسية تعني أن المصلحة كلما أَهْدَرَتْ مقاصد الشارع ولم تلائم تصرفاته فهي وهمية.

ولما كان لمفهوم المصلحة موقع المركز في نظرية المقاصد، من حيث أنها مبنيَّة على أن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"، كان من الضروري –بناء على هذا الحصر– بيان ضرورة **تقصيد السياسة بالمصلحة الشرعية.**

فقد دلت المقاصد على أن المصلحة أمر يجب اعتباره لدى النظر في المنصوص حتى يطبق حكمُه على كيفية يحقق الحكمة منه، وعند استنباط الحكم الشرعي في المسائل التي لا نص فيها، وفي ترجيح الحكم الذي تعارضت ظواهر النصوص في الدلالة عليه. "ولا فرق بين أن يدل الشارع على اعتبار العلة بعينها لحكم بعينه، أو يدل على اعتبار العلة بعينها لجنس الحكم، أو يدل على اعتبار جنس العلة للحكم، أو على اعتبار جنس العلة لجنس الحكم. في كل هذه الصور تكون العلة معتبرة من الشارع بأتم وجوه الاعتبار، أو بنوع من أنواع الاعتبار"[٢].

ولا يكون الاجتهاد صحيحا إن خالف بالنتيجة مقتضى المصلحة؛ لأنه بذلك يخالف سمة ظاهرة لأحكام الشريعة منصوصٌ عليها، وهي مراعاتها لمصالح العباد. فالمصلحة إذاً، تصلح دليلاً مع الدليل السمعي على إظهار الحكم ابتداءً وترجيحاً؛ إذ "كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[٣].

هكذا يكون مجال الاجتهاد فسيحا فيما فيه نص يبين مراد الشارع من الصيغ العامة، في توسيع دلالة النص بالأخذ بمنطوق النص ومفهومه ومقصوده، وتحديد درجة الطلب الشرعي لترتيب

---

[١] الجرجي، د. عزت روبي مجاور سليم، **الضوابط الشرعية لوقف العمل بنصوص الكتاب والسنة**، ط.١، الرياض، دار التدمرية، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ١/١٧٢.

[٢] خلاف، **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه**، ص٨٧.

[٣] ابن القيم، **إعلام الموقعين** (دار الجيل)، ٣/٣.

الأولويات والترجيح عند التعارض. كذلك يكون المجال رحبا فيما لا نص فيه للإلحاق عن طريق المعاني القياسية، أو عن طريق البدائل البيانية من الاستصلاح والعرف والاحتياط والبراءة الأصلية، أو عن طريق قواعد الاجتهاد الاستثنائي كالاستحسان وسد الذرائع. ناهيك عن فسحة النظر في الاجتهاد التطبيقي من حيث الإجراء أو التعديل أو التأجيل أو الإيقاف. منطلقون في اجتهادنا على: النصوص المفسَّرة، وعلى مقاصد التشريع الجوهرية: الحق (العدل) والمصلحة[١].

كل هذا لأن النصوص والمقاصد ترجع إلى مصدر واحد، وبالتالي فهي تعتمد على إثبات الشارع لها، ولذلك يستحيل وقوع التعارض بين دلالة النصوص ودلالة المقاصد في حقيقة الأمر، وإنما قد يقع التعارض في ظن المجتهد؛ لأن اجتهاده يتوقف على النظر في صحة النص ودلالته، وعلى النظر في ثبوت المقصد وتوظيفه. فهناك تلازم تام بين الشريعة والمصلحة الراجحة في حقيقة الأمر، وحتى يتحقق نفس التلازم في ظن المجتهد لا بد أولا من التحقق من ثبوت النص والمقصد، ومن وقوع التعارض بين الحكم المستفاد من النص وبين الحكم المستفاد من المقصد ثانيا، ومن ثم يقوم بالخطوة الثالثة وهي إزالة التعارض بين الحكمين المتعارضين في الظاهر بإحدى طرق ثلاث[٢]:

١. تقديم الدليل الخاص على المقصد العام بطريق التخصيص والبيان، وأمثلة الاستحسان تصلح هنا أيضا، مثل: الحُكْمُ بأن الصائم الذي أكل أو شرب ناسيا فإنه يتم صومه للحديث الخاص بذلك، مع أن القاعدة العامة تقرر أن العبادة تبطل إذا وقع فيها ما ينافي حقيقتها واختل منها ركنها. وكالحكم بصحة الإجارة للنص والإجماع مع كونها عقدا على معدوم.

٢. أن يجعل النص الخاص مقصدا شرعيا باعتباره أصلا بنفسه في بابه؛ لاتصافه "بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقته لها في الحكم"[٣]، وبذلك يتبين أن المقصد العام المدعى كونه معارضا لا يتناوله؛ لأن "أصول الشرع لا يضرب بعضها ببعض"[٤]. وهذه هي طريقة من يقول أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس، وانتصر لها شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم، ومن قبلهما قال العلامة السمعاني: "والمعتمد أن ما ورد به الخبر صار أصلا بنفسه، فالقياس عليه يكون كالقياس على سائر الأصول"[٥].

---

[١] انظر تفصيلات كل هذه الأمور مع أمثلتها عند: السنوسي، د. عبد الرحمن بن معمَّر، **الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة**، ط.١، كويت، من إصدارات مجلة الوعي الإسلامي برقم ٢١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

[٢] انظر: الجيزاني، د. محمد بن حسين، **منهج السلف في الجمع بين النصوص والمقاصد وتطبيقاته المعاصرة**، بحث منشور في الشبكة العنكبوتية ضمن أبحاث ندوة "نحو منهج أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة"، والتي أقيمت بمركز التميز البحثي في جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض بتاريخ ١٣-١٤/٥/١٤٣١هـ، ص٤٥-٤٩.

[٣] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٥٥٦/٢٠.

[٤] ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ١٥/٢.

[٥] السمعاني، **قواطع الأدلة**، ١٢١/٢.

٣.تقديم المقصد العام على المعنى الظاهر المستفاد من النص الخاص، وذلك من خلال الاستدلال بالسياق ومعقول النص ومجموع الشريعة أن ظاهر اللفظ غير مراد. مثل نهيه ﷺ أن يصلي أحد العصر إلا في بني قريظة، حثا على المسارعة، لا نقضا لأصل حفظ الوقت.

وعليه، فإن السياسة التي تراعي المصالح العامة -التي هي أساس الدولة كل تشريع حديث- وتضبطها بما اشترطه فقهاؤنا لسلامة الأخذ بالمصلحة، فإنها بهذا الوصف جزءٌ من الشريعة، وللدولة كامل الصلاحية في الاستدلال بها في إحداث الأنظمة والتدابير الضامنة للمصالح العامة.

وأول مهام للمقاصد في السياسة في رأيي هو تكييف السياسي عقلا وطبعا بأخلاق الشريعة وأصولها؛ لينزع عما يخالفها، وكي لا "يهجم على مخالفة أخلاق الشريعة من غير شعور"[1].

ثم يتم تقصيد السياسة بالمصلحة عندما نضبط النفع العام المستهدف بالولاية بوصفين:

الأول: محافظته لمقصود الشرع، الذي ينحصر في كليات خمس بمراتبها الثلاث ومكملاتها.

الثاني: رجحانه في الميزان الشرعي على ما يعارضها من مصالح أو مفاسد مرجوحة[2].

واعتبارا بهذين الوصفين للمنفعة حتى تكون مرعية جاء تقديم المصلحة العامة وتأخير الخاصة في الترتيب مع التعويض، وذلك عند استحكام التعارض وضرورة الترجيح بينهما. كل ذلك ضمن قواعد علمية، ترجع في النهاية إلى تفضيل الأصلح على الصالح عند تعذر الجمع بينهما؛ لأن في تفويت الأنفع ضرر بقدر ذلك التفاوت بين المنفعتين، و"الضرر يزال" أياً كان قدره بحسب الإمكان.لذلك كان تعامل الشرع مع المصلحة العامة يختلف عن تعامله مع الخاصة، حيث يتسامح مع العامة في بعض الأحكام الشرعية، ويُنزِل الحاجة العامة في مرتبة الضرورة الخاصة.

هكذا ارتبط فكرة المصلحة بفكرة المصلحة العامة، وهي ما كانت فوائدها مشتركة بين الناس[3]، أو بتعبير ابن العربي: "هي كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلتْ به المنفعة العامة في الخليقة"[4]. والعموم في المصلحة له مستويات على نطاق الإقليم والأمة والعالم (إعمار الأرض)، وإذا كانت الأمة مخاطبة بتحقيق الصالح العام بالواجبات الكفائية خطاب الإفهام، فإن الولاة خوطبوا بها خطاب الإلزام؛

---

[1] القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ٤٠٩٢/٩.

[2] هذان الوصفان هما الملخص المفيد لأربعة أمور تضبط اعتبار المصلحة -كما مرّ عند ذكر شروطها-، وهي: كونها معقولة؛ ورعايتها للمقاصد؛ وعدم مناقضتها النص الجزئي؛ واعتبار الحال والمآل في الموازنة بين رتب المصالح والمفاسد في الترجيح، إذ محل التفاضل -واقع الحال ومتوقع المآل- مركب من المصالح ونقيضها المفاسد، وهو نسبي بطبيعته يختلف من ظرف إلى آخر ومن شخص إلى غيره، ويحتمل التفصيل فَيُفَضَّل من جهة دون أخرى.

[3] مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ٢/ ٩ ٤٢.

[4] ابن العربي، محمد بن عبد الله المعافري (ت:٥٤٣هـ)، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، ت: د. محمد ولد كريم، ط.١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م، ٧٧٩/١؛ وابن العربي، محمد بن عبد الله المعافري (ت:٥٤٣هـ)، **المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك**، ت: محمد السُّليماني وعائشة السُّليماني، ط.١، بيروت، دار الغَرب الإسلامي، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ١٨/٦-١٩.

ليقيموا –بالنيابة عن الأمة– القادرين على أداء الواجب والقيام بالعدل بأمانة وفعالية، بموجب الرعاية العامة ووفاءً بالمسؤولية الموكولة إليهم، كما في الحديث "ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".

والمصلحة العامة فكرة مرنة سواء في مجال السياسة أو القانون، ومع ما تستوحي من قِيَمها العليا إلا أن تعريفها بالنفع واللذة وأسبابهما يحمل شيئا واقعيا ذات البعد الروحي والمادي. والسياسة الشرعية في الحكم تجمع مقاصد هي أصول المصالح الثابتة، ووسائل هي أدوات مؤسسية مرنة تسعى للتطور حتى تستقيم أمور المجتمعبحسن الرعاية وكفاءة التنمية. ولا يتأتى ضبط الأهداف السياسية بمقاصد الشرع إلا بثلاثة أمور: الأول: فقه النصوص على ضوء مقاصدها وعمومها المعنوي، والثاني: علم الواقع بملابساته، والثالث: بصيرة التدبير بتنزيل الأحكام على الأحداث بما يورث صلاحا ويكثر النفعَ ابتداءاً أو استبقاءً بتصيير الضار نافعا وبالتهذيب أو الإزالة.

لذلك **تقسم المصلحة العامة باعتبار مناطها إلى: تشريعية وتدبيرية**، كما ينظر إلى السياسة الشرعية باعتبارها مفهوما يتمركز حول المصلحة الشرعية العامة من جانبين:

الأول: أنها أداة استدلالية أو خطة تشريعية تستهدف المصلحة الملائمة في استنباطها للحكم الشرعي وتبنيه على مقتضاها.

الثاني: أنها سلوك سياسي يصدر من السلطات مستهدفا تحقيق المصلحة العامة[1] والتمكين الثقافي والحضاري، من خلال وضع السياسات العامة بحسب تقدير الأولويات في ضوء الإمكانات والتحديات والموازنة بين المصالح والمفاسد الحالية والمآلية.

يقول الدهلوي: "وكل مصلحة حثنا الشرع عليها وكل مفسدة ردعنا عنها، فإن ذلك لا يخلو من الرجوع إلى أحد أصول ثلاثة: أحدها: تهذيب النفس بالخصال النافعة، وثانيها: إعلاء كلمة الحق وتمكين الشرائع والسعي لإشاعتها. وثالثها: انتظام أمر الناس وإصلاح ارتفاقاته"[2].

وصلاح المجتمع والدولة معتبرٌ من وجهين: **الأول:** ما ينتظم به أمور جملة الناس. **الثاني:** ما يصلح به حال كل فرد. لأن كلا منهما يتأثر باختلال الثاني[3].

ومثل هذا الصلاح يتم مقصديا باعتماد ثلاثة أنواع من المصالح[4]:

١. المصالح المنصوصة التي صح النص الصريح بخصوصها.
٢. المصالح القياسية الراجعة إلى حكم الأولى أو المساوي بجامع العلة.
٣. المصالح المرسلة التي هي من جنس المعتبرة والتي تلاءِم مقاصد الشرع.

وعليه، تكون المقاصد التي تحكم الإنسان في عملية التدبير الإداري العام على نوعين:

---

[1] انظر: خليل، **المصلحة العامة من منظور إسلامي**، ص١٢٥.

[2] الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ٢٢٥/١ بتصرف يسير.

[3] انظر: الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص١٣٢.

[4] انظر: خليل، **المصلحة العامة من منظور إسلامي**، ص١٠٣-١٠٥.

الأول: مقصد تعبدي يؤسس للمنظور القِيَمي للتدبير الإداري.

الثاني: مقصد سيادي يؤسس للمنظور المادي للتدبير الإداري[1].

وبحسب تراتب المصالح ضمن سلم الاستحقاقات والأهمية يقدّم الأصلح على الصالح، والعام على الخاص، والمصلحة المحققة على الظنية، والآنية على المستقبلية إن كانت متساوية. فنقدّم أهم المصالح العامة كالتشغيل والتغذية والعلاج والأمن والإسكان والعلم والعبادة، على التي تليها.

كما ينبغي أن تُستحضر عند الحكم معوقات التطبيق، التي هي سبب في الاستثناء التشريعي في حالات الضرورة والحاجة والإكراه؛ لأنها أوضاع تعرض للناس فتستدعي حكما مناسبا يقوم على التخفيف ورفع الحرج. وقد ضبط العلماء هذه الحالات في قواعد كلية جامعة منها: إن الضرورات تبيح المحظورات (لذاتها)؛ وما منع منه لغيره يباح للحاجة؛ والحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة؛ وما أبيح للحاجة يقدر بقدرها؛ والاحتياج لا يبطل حق الغير، ونحوها.

كل هذا يجر البحث إلى بيان **أنواع الأحكام التي تبنى على نظرية المصلحة** الملائمة أو **الاجتهاد الاستصلاحي**، ويمكن تصنيفها إلى نوعين[2]:

الأول: الأحكام أو التدابير المتعلقة بشؤون الإدارة العامة المنظمة لمصالح المجتمع؛ كفرض الضرائب العادلة لتمويل المؤسسات العامة من أجل القيام بالصالح العام كتجهيز الجيش، وتعبيد الطرق وبناء الجسور، وتنظيم السير، وتخطيط الأراضي، وإحصاء النفوس، وإيجاد فرص العمل، وإنشاء الضمان الاجتماعي الذي ينفي البؤس ونحوها. ومن هذا القبيل كان إنشاء الديوان من قبل عمر ﷺ؛ لضبط عطاء الجند، ثم عمت التجربة المصالح الأخرى.

الثاني: الأحكام المتعلقة بالنظام القضائي وبالحقوق الخاصة، وفيما يلي بعض أمثلتهما:

أ- فمما يتعلق بالنظام القضاء: تخصيص القضاء من حيث الموضوع إلى محاكم جنائية وحقوقية وغير ذلك، وجعلها على درجات ليكون متاحا الطعن في الحكم أمام محكمة أعلى، وإسقاط الحق المهمل بلا عذر بالتقادم الزمني المعين.

ب- ويتعلق بالحقوق الخاصة من الأمثلة: الحكم بانحلال زواج المفقود بطلب من زوجته بعد مضي أربع سنوات على فقدانه في السلم أو سنة واحدة إذا فقد في الحرب، كما قضى به عمر بن الخطاب ﷺ وجرى عليه الاجتهاد المالكي وتبناه قانون العائلة العثماني، ثم عمل بتحديد زمن الغياب بلا عذر من أجل التفريق في قوانين الأحوال الشخصية المعاصرة. ومنها: فتوى المتأخرين من فقهاء المذهب الحنبلي ثم الحنفي بعدم نفاذ التصرفات المالية للمدين بدين مستغرق ولو كان غير محجور

---

[1] هنوش، د. عبد الجليل، **المنظور المقاصدي للتدبير الإداري: نحو حكامة مقاصدية راشدة**، بحث مقدم في ندوة "مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر"، التي أقيمت بمدينة الرباط يومي: ١٤ و١٥ رجب ١٤٣٣هـ الموافق لـ٥ و٦ يونيو ٢٠١٢م. ثم نشر على موقع مجلة الإحياء: www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5728.

[2] انظر: الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ١/١١٤-١١٩.

عليه قضائيا إلا فيما يزيد من أمواله عن وفاء الدين، كي لا يتهرب من قضاء الدين تحايلا بالهبة أو الوقف ونحوهما. ومنها: الحكم القانوني بأن العقود العقارية لا تكسب المتعاقد حقوقا عينية في العقار ما لم تسجّل في السجل العقاري، كي لا يحتال ببيع عقاره من عدة أشخاص على التعاقب أو رهانه لديهم. ومنها: المنع القانوني منذ العهد العثماني من إثبات الإقرار خارج مجلس القضاء إلا ببينة خطية، لا بالشخصية بشهادة شهود؛ لكثرة حوادث تزوير الشهادة على الإقرار.

الخلاصة، أنه ينبغي للسياسة أن تستند في فهم النصوص على الاجتهاد المقصدي؛ لِيُفْقَه الوحيُ على ضوء العموم المعنوي، لا العموم اللغوي فحسب، وهذا يوسّع دائرة النص ضمن المجال الذي تتحقق فيه المصالح الشرعية، وتجتنى ثمارها على أرض الواقع[١]. وذلك من خلال الاستفادة من المناهج المقصدية الخمسة، وهي: المنهج التفسيري الذي يبحث في العلل والأسباب، والاستكشافي الذي يغوص في الحكم والغايات، والإستشرافي الذي يعتبر النتائج والمآلات، والاستيعابي الذي يراعي ما تقتضيه المقامات والسياقات[٢]، والبنائي الذي يعالج القضايا والظواهر بنفَس بنائيٍّ على مقتضيات الوحي ساعيا إلى تعميق التوافق بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.

سابعا- التشابك بين القصد الشرعي والسياسي:

تتمثل هذه العلاقة في مقاصد السلطة بمقاصد الشارع، وما سبق يوضّح أهمية الربط بين هذين المقصدَين. فلا يوجد فائدة من التنظير في مقاصد الشريعة إذا لم تصبح مستهدفة من النشاط الإنساني، و"ما لم تتم العناية بمقاصد المكلف فستظل مقاصد الشارع حبرا على ورق، أو فكرة في أذهان العلماء"[٣]. ويمكن تحرير القول في علاقتهما من خلال النظر إليها من جانبين:

الأول: ما يجب أن يكون عليه قصد السلطة تجاه قصد الشارع، وهو مقصد الاستخلاف المعبّر عنه إجمالا بقول الشاطبي: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع". والدليل على ذلك أن الشريعة وضعت لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف قصد الشارع، فالمطلوب في كل مراتب الولاية أن يكون القائم بها قائما مقامَ من استخلفه في إقامة المصالح، يجري أحكامه ومقاصده مجاريها[٤]، والله تعالى يقول: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٩).

---

[١] انظر: الكيلاني، **السياسة الشرعية مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، ص١٢.

[٢] هنوش، د. عبد الجليل، **المنظور المقاصدي للتدبير الإداري**، www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5728.

[٣] الريسوني، د. أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط.٢، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص١٤٣. وانظر: الشاطبي: **الموافقات**، ٣/٢٣؛ والقياتي، د. محمد أحمد، **مقاصد الشريعة عند الإمام مالك بين النظرية والتطبيق**، تقديم: أ. د.أحمد علي طه ريان و أ. د. محمد سليم العوا، ط.١، القاهرة، دار السلام، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ١/٢٣٨-٢٣٩.

[٤] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٣/٢٣-٢٥.

الثاني: ما يمكن أن يكون عليه العلاقة بين قصد السلطة وقصد الشارع -إيجابًا وسلبًا-، وههنا نجمل هذه العلاقة في**أربع حالات من الموافقة أو المناقضة** بين السياسة ومقاصد الشرع[1]:

١- **أن تكون الموافقة قصدا وفعلا**؛ دستوريا وتشريعيا وتنفيذيا، ولا إشكال في صحة هذا.

٢- **أن تكون الموافقة للشرع قصدا لا فعلا**. وبحسب العلم بالمخالفة أو عدمه تتنوع إلى:

أ- **الجهل بالمخالفة الفعلية**، وصاحب هذه الحالة غالبا ما يكون متأولا لعمله، معتمدا على سلامة قصده، أو حسن رأيه في المستشارين أو في التنفيذيين.

ب- **العلم بالمخالفة الفعلية**، وفي هذه الحالة تَدْخُل:

- **المخالفة الفعلية ظاهرا** كالرضا ببعض المخالفات الشرعية في التشريع والممارسة تدرجا مع الوعي العام واعتبارا بظرف البلد، عملا بالاجتهاد الاستثنائي في الضرورات وما يرجع إليها. وهنا قد يقع الخلاف في الاعتبارات.
- **المخالفة الفعلية حقيقة** كالممارسات السياسية الخاطئة، وفي هذه الحالة وجهتان:

❖ **الأولى**: النظر إلى الموافقة القصدية، وإنما الأعمال بالنيات، وأن المخالفة الفعلية إنما جاءت عن غير تعمد ولا علم منه، فيكون اعتبار الجهل -في حالة الكفاءة- اعتبار النسيان على الجملة. فواضح أن للقصد الموافق أثرا. وفي حالة عدم الكفاءة: فالمخطأُ والمؤسسة الموظِّفة له مسؤولان.

❖ **ثانيا**: النظر إلى كونه مخالفا عمليا للشرع، فقصده لم يحقق قصد الشرع فعليا، فهو إنما يتحقق بالفعل، وهو هنا مخالف.

➢ وهذا المحل غامض ومشكل جدا، والأرجح -والله أعلم- اعتبار الوجهين معا، بحيث يكون لكل من الموافقة القصدية، والمخالفة الفعلية أثره في الحكم على الفعل وما يترتب عنه، فالفعل إذا تعلق بأصلين أخذ شبها بهما جميعا.

٣- **أن تكون الموافقة فعلا لا قصدا**، وتتنوع بحسب العلم بالموافقة أو عدمه إلى نوعين:

أ- **حالة العلم بالموافقة الفعلية**، دون القصدية، ففي هذه الحالة:

- إن كان غير مفوِّت مصلحة راجحة، كان آثما في حق الله بإهماله ما اعتبره تعالى من حسن القصد (أو كافرا ومنافقا؛ لكفره بشرعه أصلا)، غير مسؤول في حق الخلق؛ لعدم إتيانه مفسدة ولا تفويته مصلحة. ويدخل تحت باب الرياء أو النفاق أو التحايل، كمن يعمل السياسات الناجحة لينال حظوظا من الدنيا وتعظيما عند الناس، وكالموافقات التشريعية المعلومة بين القوانين دون تعمد امتثال قصد الشرع.
- وإن كان مفوِّتا مصلحة راجحة، كان مسؤولا في حق الله وفي حق الخلق جميعا.

---

[1] يقارن بـ: الشاطبي: **الموافقات**، ٣/٣٤-٥٢؛ وابن عبد السلام، **القواعد الكبرى**، ٢/٣٤-٣٦؛ والريسوني، **نظرية المقاصد**، ص١٤٥-١٤٦؛ والقياتي، **مقاصد الشريعة عند الإمام مالك**، ١/٢٢٧-٢٢٨.

ب- **حالة الجهل بالموافقة الفعلية**، حالة آثمة في حق الله بسوء القصد، بحسب تفويتها المصلحة الراجحة أوعدمها تكون آثمة أم لا في حق الخلق.

٤- **أن تكون المناقضة قصدا وفعلا؛** دستوريا وتشريعيا وتنفيذيا، وما يقع من الموافقة فعن سبيل الصدفة لا عن عمد، أو تحايلا بالظاهر الصالح إلى الفاسد، وهذا باطل.

فالغاية الكبرى من المقاصد: تحقيق التوافق بين قصد المكلف- سواء أكان شخصية طبيعية أم اعتبارية- وقصد الشارع؛ إذ قصد المخالفة نقيضٌ لمقتضى الاستخلاف من الطاعة والحكم بالعدل.

ثامنا - **علاقة التضايف بين الحقوق وواجبات الحاكم والمحكوم:**

علاقة الحاكم بالمحكوم هي الصفة المميزة للنشاط السياسي عن غيره، وبما أن الإنسان سياسي بطبعه، فإن هذا يعني "قابلية كل إنسان لأن يكون رئيساً ومرؤوساً، ولأن يكون حاكماً ومحكوماً، ولأن يكون قائداً ومنقاداً، بحيث لا يميز في هذا المجال بين إنسان وآخر بقدرته المادية، أي بنسبه، أو ثروته، أو سلاحه، أو طبقته، أو طائفته، بل بطاقته الروحية، أي بأهليته لأن يكون أكفأ من سواه لتحمل المسؤولية الرئاسية"[١]. وبناء على أوجه العلاقة بين الحاكم والمحكوم المتبناة في دولة ما تختلف أشكال الحكومات، وتتنوّع إلى دستورية واستبدادية، ثم تعددت أشكال كل واحدة من النوعين.

من هنا قد بيّن الإسلام حقوق الجميع، وواجبات الأطراف، كما رفع ممارسة السياسة بمعناها السلطوي إلى درجة "الأمانة"، التي يحرم إغفالها أو التفريط بها، تأسيساً على قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾(النساء: ٥٨). والأمانة لا تحصل إلا بين ذاتين متصلتين تأتمن إحداهما الأخرى على حفظ شيء مخصوص، فلا بد عند أداء الأمانة من مشاهدة الآمر الأعلى فيها[٢].

وطبقا لتعاليم القرآن يجب على الفرد والجماعة أن تنظر إلى كل ملكاتها الفكرية والعلمية، وقدراتها البدنية والتقنية، وخيراتها المادية، باعتبارها أمانة سيسأل عنها يوم القيامة. فـ"الأمانة تتناول كل ما تركه يكون داخلا في الخيانة"[٣]، وقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ﴾(الأنفال: ٢٧). وفي خصوص اعتبار السلطة أمانة جاء في الحديث وصف الإمارة: "إِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا"[٤]، كما يستشرف

---

[١] صعب، د. حسن، **علم السياسة**، ط.٧، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م، ص١٨.

[٢] ينظر: عبد الرحمن، د. طه، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، ط.٢، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م، ص٣٢٢.

[٣] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٢٦٢/٢٣.

[٤] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ١٤٥٧/٣ رقم ١٨٢٥.

حديثٌ آخر زمن السوء الذي تضيع فيه الأمانة بأنه سيحدث: "إِذَا وُسِّدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ"[١]، والمراد بـ"الأمر" هنا: الحكم، كما يدل عليه الحديث الآخر: لَتُنْقَضُ عُرَى الإِسْلَامِ عُرْوَةً عُرْوَةً، كُلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِالَّتِي تَلِيهَا مِنْهُنَّ، فَأَوَّلُهُنَّ نَقْضًا الْحُكْمُ، وَآخِرُهُنَّ الصَّلَاةُ"[٢].

وقد أجمع المسلمون على معنى هذا؛ فإن وصي اليتيم، وناظر الوقف، ووكيل الرجل في ماله؛ عليه أن يتصرف له بالأصلح فالأصلح، فإذا كان الولي معزولا عن غير الأصلح في مال اليتيم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ (الأنعام:١٥٢؛ الإسراء:٣٤)، ولم يقل: حسنة، فمصلحة جميع المسلمين أولى بذلك[٣]، فليس الحاكم مخيّرا في اختيار الأصلح، بل هو الواجب عليه.

فمن الأهمية بمكان معرفة الأشياء التي تجب على الحاكم، والتي تجب على المحكوم، على وجه الدقة؛ لتتبين الحقوق والصلاحيات، حتى لا يقع تعسف سلطوي على المحكومين، ولا تقع ممانعة باغية على الحاكم العادل، بل يمنح الحاكم فسحة في مجال الإدارة المسئولة ليمارس سياسة الشأن العام. وقد حدد الإسلام الحقوق والواجبات المتبادلة بين الطرفين، وأقيمت العلاقة بين الحكام والمحكومين على أساس تحقيق مصلحة الجماعة.

وأية علاقة بين الناس لا بد أن تتضمن حقوقًا متقابلة بين الطرفين، فالحق والواجب إضافيان، فإذا كان الفعل واجبا على أحدهما، كان حقا للآخر، كعلاقة الدائن بالمدين، فإذا وجب على المدين أن يوفي الدائن حقه، حق للدائن أن يستوفي ذلك الدين، فكلّ حقٍ يقابله واجب. والكتاب والسنة يؤكدان أداء الواجبات أكثر من تأكيدهما على المطالبة بالحقوق؛ لأنها إنما تضيع بالتقصير في الواجبات، ولو قام الجميع بأداء الواجب لانتظمت حقوق الجميع، ولأن الحرص على الحقوق تعززه جبلة الإنسان، فجاء الشرع بتعزيز طلب أداء الواجب.

ثم إن حق الراعي وحق الرعية من أخطر العلاقات، لأن الحاكم بيده أمور الناس ومقدرات البلاد، وبالتالي إذا لم يحصل هناك التزام بالحقوق المتبادلة وكان هناك جور على الحقوق، فإن أوضاع المجتمع والبلاد تصبح في خطر كبير. وتجارب الحياة تكشف لنا أن أهم أسباب المشاكل والاضطرابات في الدول تحصل بسبب الخلل في هذه العلاقة، ما يؤكد أهمية إصلاحها؛ لأنها إذا صلحت ساد الرضا، وبالتالي الأمن والاستقرار، ومتى ما اختلّت بدأ الكره، وإذا تعمق سلب الأمن وتلاشى الاستقرار. وهذه سنة اجتماعية أشار إليها الحديث الشريف: "خِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ مَنْ تُحِبُّونَهُمْ

---

[١] البخاري، **الصحيح**، العلم، باب من سئل علما وهو مشتغل في حديثه...، ٢١/١ رقم ٥٩.

[٢] حديث جيد، يروى مرفوعا عن أبي أمامة الباهلي ﷺ وقد سبق تخريجه في بداية هذا المبحث.

[٣] ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ص٨. وابن الموصلي، محمد بن محمد البعلي (ت٧٧٤هـ)، **حسن السلوك الحافظ دولة الملوك**، ت: فؤاد عبد المنعم، الرياض، دار الوطن، ص٨٦.

- انظر: السلمي، عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، **الأجوبة القاطعة لحجج الخصوم للأسئلة الواقعة في كل العلوم**، ت: محمد خير رمضان يوسف، ط.١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص١٧٥.

وَيُحِبُّونَكُمْ، وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ. وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ"[١]، فالخيار يحسنون العدل والنصح فَيَنْعَقد التحابب والتراحم والتناصح والتناصر من الجانبين، والشرار بعكس هذا. ومراقبة الله تعالى "تبعث على طاعته في خلقه، وطاعته فيهم تبعثهم على محبته، فلذلك كانت محبته دليلا على خيره، وبغضهم له دليلا على شره وقلة مراقبته"[٢].

وأول ما ينبغي الإيمان به: أن المسؤولية المجتمعية مشتركة بين أهل الاجتماع، والكل مسؤول عمّن تولى رعايتهم، فالحاكم راعٍ وهو مسئول، والخازن راعٍ وهو مسئول، والرجلُ راعٍ وهو مسئول، والمرأةُ راعيةٌ وهي مسئولة، "ألا كُلُّكُمْ راعٍ، وكُلُّكُمْ مَسؤولٌ عن رَعِيَّتِهِ"[٣]. وهذا تشبيه مضمر الأداة بمعنى: "مثل الراعي"، ووجه التشبيه: حفظ الشيء وحسن التعهد لما استحفظ، وأن الراعي ليس مطلوبا لذاته وإنما أقيم لحفظ ما استرعاه المالك، فلا يتصرف بما يعدّ تقصيرا أو تجاوزا فإنه مسؤول، وعند العمل فليُعِد للمسألة جوابا[٤]، كما أن الأمة مسؤولة عمن تختاره راعيا لشؤونها.

فالحاكم من واجبه أن يقيم العدل ويدبر التعمير، وواجب المحكوم أن يقدِّم الطاعة والنصرة، لهذا قال أمير المؤمنين علي ﷺ: "حقٌّ على الإمام أن يحكم بما أنزل الله، وأن يؤدِّيَ الأمانة، وإذا فعل ذلك، فحقّ على الناس أن يسمعوا، وأن يُطيعوا، وأن يجيبوا إذا دُعوا"[٥]. "وهذا من دَأْب الشريعة: أن أمرًا إذا انتظم من جماعةٍ يُوصِي كلاً منهم ما نَاسَبَهُ، فقال في الأمير الجائر قولًا شديدًا: فإنه نَصَبَه للعدل، وإزالة الجَوْرِ، وأمر الرعايا بإطاعته في كلِّ حر وبَرْدٍ"[٦].

وبينهما المشورة والتقدير؛ إذ "الدِّينُ النَّصِيحَةُ"[٧]، وهي: "كلمة جامعة تتضمن قيام الناصح للمنصوح له بوجوه الخير إرادة وفعلاً"[٨]، وقد جاء في التنزيل وصف أمر المؤمنين بأنه:﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾(الشورى:٣٨). وقد قيل فيما مضى: الناس كجسد واحد متى عاون بعضه بعضًا استقل، ومتى

---

[١] مسلم، **الصحيح**، الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، ٣/١٤٨١ رقم١٨٥٥،عن عوف بن مالك رضي الله عنه.

[٢] نقله عن الماوردي: المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ٣/٤٦٣. وينظر: العثيمين، محمد بن صالح بن محمد (ت: ١٤٢١هـ)، **شرح رياض الصالحين**، الرياض، دار الوطن، ١٤٢٦هـ، ٣/٦٤٧-٦٤٩.

[٣] ينظر رواياته وألفاظه عند: ابن الأثير، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، ٤/٥٠.

[٤] ينظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ١٣/١١٣؛ والقسطلاني، **إرشاد الساري**، ١٠/٢١٦.

[٥] الأثر صحيح، أخرجه: سعيد بن مَنْصُور، **كتاب التفسير** (من: السنن)، ٤/١٢٨٦؛ وابن أبي شيبة، **المصنف**، ٦/٤١٨؛ وابن خزيمة، **السياسة**، نقلا عن ابن حجر، **إتحاف المهرة**، ١١/٦٢٧؛ والْفِرْيَابِي، عزاه إليه السيوطي في **الدر المنثور** ٢/٥٧١؛ والطبري، **جامع البيان**، (ت: شاكر)، ٨/٤٩٠.

[٦] الكشميري، **فيض الباري على صحيح البخاري**، ٤/٤١٠.

[٧] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، ١/٧٤ رقم ٥٥. وعلقه البخاري، **الصحيح**، الإيمان، باب قول النبي ﷺ: "الدين النصيحة..."، وقوله تعالى: ﴿إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (التوبة: ٩١)، ١/٢١.

[٨] ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشافعي (ت: ٦٤٣هـ)، **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ت: موفق عبدالله عبدالقادر، ط.٢، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ص٢٢١.

خذل بعضه بعضًا اختل[١]، تماما "كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا". و"مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى"[٢].

فهما شيئان صلاح أحدهما بصلاح الآخر: المحكوم والحاكم[٣]، وتمام صلاحهما بأداء الكل ما اختص به من الوظيفة. وما أجمل ما كَتَبَ عُمَرُ إِلَى أَبِي مُوسَى: "إِنَّ الْقُوَّةَ فِي الْعَمَلِ أَنْ لَا تُؤَخِّرَ عَمَلَ الْيَوْمِ لِغَدٍ، فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ تَدَارَكَتْ عَلَيْكُمُ الْأَعْمَالُ، فَلَمْ تَدْرُوا بِأَيِّهَا تَأْخُذُونَ، فَأَضَعْتُمْ. وَإِنَّ الْأَعْمَالَ مُؤَدَّاةٌ إِلَى الْأَمِيرِ مَا أَدَّى الْأَمِيرُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِذَا رَتَعَ الْأَمِيرُ رَتَعُوا. وَإِنَّ لِلنَّاسِ نَفْرَةً عَنْ سُلْطَانِهِمْ، فَأَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ تُدْرِكَنِي -أَوْ قَالَ: تُدْرِكَنَا-، فَإِنَّهَا ضَغَائِنُ مَحْمُولَةٌ، وَدُنْيَا مُؤْثَرَةٌ، وَأَهْوَاءٌ مُتَّبَعَةٌ. فَأَقِيمُوا الْحَقَّ وَلَوْ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ"[٤].

هذا ما يجب تعزيزه، لتتأسس العلاقة بين الطرفين على التراضي والألفة والثقة والرفق، لا على أساس المغالبة والكره والخيانة والقهر؛ إذ "إِنَّ شَرَّ الرِّعَاءِ الْحُطَمَةُ"[٥]، أي: العنيف المتعسف. وفي الدعاء النبوي: "اللهُمَّ، مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ، فَاشْقُقْ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ، فَارْفُقْ بِهِ"[٦]، وفيه أبلغ زجر عن المشقة على الناس وأعظم حث على الرفق والتدرج بهم. ولهذا قالوا: الظلم لا يدوم، وإن دام دمّر، والعدل لا يدوم، وإن دام عمّر[٧].

ومن الصور العملية التي تحقق هذه الغاية العظيمة ما رواه أَبو فِرَاسٍ، قَالَ: خَطَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ: "...أَلا إِنِّي وَاللهِ مَا أُرْسِلُ عُمَّالِي إِلَيْكُمْ لِيَضْرِبُوا أَبْشَارَكُمْ، وَلا لِيَأْخُذُوا أَمْوَالَكُمْ، وَلَكِنْ أُرْسِلُهُمْ إِلَيْكُمْ لِيُعَلِّمُوكُمْ دِينَكُمْ وَسُنَّتَكُمْ، فَمَنْ فُعِلَ بِهِ شَيْءٌ سِوَى ذَلِكَ فَلْيَرْفَعْهُ إِلَيَّ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِذاً لَأُقِصَّنَّهُ مِنْهُ. فَوَثَبَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَوَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

---

[١] الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٦٥.

[٢] أخرجهما: مسلم، **الصحيح**، البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين..، ١٩٩٩/٤، رقم ٢٥٨٥ ورقم ٢٥٨٦.

[٣] الأصفهاني، الحسين بن محمد المعروف الراغب (ت: ٥٠٢هـ)، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، ط.١، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٧/١.

[٤] الهروي، القاسم بن سلاّم البغدادي (ت:٢٢٤هـ)، **كتاب الأموال**، ت: خليل محمد هراس، بيروت، دار الفكر، ص١٢.

[٥] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر...، ١٤٥٩/٣، رقم ١٨٣٠، عن الحسن أن عائذ بن عمرو قال مرفوعا، وابن المديني يقول: "ما أراه سمع من عائذ بن عمرو"، إلا أن الأئمة قد أدرجوه في صحاحهم كمسلم وأبي عوانة (رقم ٧٠٥٠و٧٠٥١) وابن حبان (رقم ٤٥١١). ورواه البزار عن الحسن عن أنس مرفوعا وقال رواه أيضا "أَبُو بَرْزَةَ وَعَابِدُ (لعلّه: عائذ) بْنُ عَمْرٍو وَغَيْرُهُ". البزار، **المسند**، ٢١٨/١٣.

- انظر: العلائي، خليل بن كيكلدي الدمشقي (ت:٧٦١هـ)، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، ط.٢، بيوت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ص١٦٤.
- وانظر تفسير غريبه عند: ابن الجوزي، **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، ٣٠/٢، وابن منظور، **لسان العرب**، ١٣٩/١٢ مادة (حطم).

[٦] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، ١٤٥٨/٣ رقم ١٨٢٨.

[٧] المناوي، **فيض القدير**، ١٠٦/٢.

عَلَى رَعِيَّةٍ، فَأَدَّبَ بَعْضَ رَعِيَّتِهِ، أَئِنَّكَ لَمُقْتَصُّهُ مِنْهُ؟ قَالَ: إِي وَالَّذِي نَفْسُ عُمَرَ بِيَدِهِ، إِذاً لأُقِصَّنَّهُ مِنْهُ، أَنَّى لا أُقِصَّنَّهُ مِنْهُ، وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يُقِصُّ مِنْ نَفْسِهِ؟! أَلا لا تَضْرِبُوا الْمُسْلِمِينَ فَتُذِلُّوهُمْ، وَلا تُجَمِّرُوهُمْ فَتَفْتِنُوهُمْ، وَلا تَمْنَعُوهُمْ حُقُوقَهُمْ فَتُكَفِّرُوهُمْ، وَلا تُنْزِلُوهُمُ الْغِيَاضَ فَتُضَيِّعُوهُمْ"[1].

فعمر كان حازماً في رعاية حقوق الناس، حريصاً على تعزيز كرامتهم؛ إذ مهمة الوالي ليست التسلط وسلب الأموال؛ بل الإحسان إلى الشعب، وحفظ الحقوق، وإخراجهم من دواعي العبودية والذلة لغير الله تعالى. وقد جاء في الحديث الوعيد الشديد للوالي الذي يُعرِض عن حقوق الناس ويستهين بحاجاتهم، قال النبي ﷺ: "مَنْ وَلَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَاحْتَجَبَ دُونَ حَاجَتِهِمْ وَخَلَّتِهِمْ وَفَقْرِهِمْ، احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ دُونَ حَاجَتِهِ وَخَلَّتِهِ وَفَقْرِهِ"[2].

في المقابل، وبعد أن رسمت آية الأمانة متطلبات الدولة العادلة، **أوجب الله تعالى طاعة الولاة بموجب عقد البيعة** بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ (النِّسَاء:٥٩)، والأحاديث متواترة في وجوب طاعة الأئمة[3]. **لكن القرآن الكريم في نفس آية الطاعة قد ضبط مفهومها الشرعي بكونها: "فيما كان لله طاعة، وللمسلمين مصلحة"**[4]. لأن الله تعالى لم يفرد الولاة

---

[1] أخرجه: أحمد، **المسند**، ٣٨٤/١-٣٨٥؛ وأبو داود، **السنن**، الديات، باب القود من الضربة ...، ٥٩٤/٦.

قد حسن إسناده شيخنا الأرنؤوط في تحقيق السنن، وقال في تحقيق المسند: "أبو فِراس -وهو النهدي- لم يرو عنه غير أبي نضرة المنذر بن مالك، ولم يوثقه غير ابن حبان ٥٨٥/٥، وقال أبو زرعة: لا أعرفه. وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين"، كما نقل تصحيح الحاكم وموافقة الذهبي له.

وذكر الحديث الضياء في **المختارة** ٢١٩/١، ونقل ابن كثير تحسين هذا الإسناد عن ابن المديني، وأنه قال: "لا نعلم في إسناده شيئا يطعن فيه، وأبو فراس رجل معروف من أسلم، روى عنه أبو نضرة وأبو عمران الجوني". قال ابن كثير: "ولا يعرف اسمه (أي: أبو عمران)، ومنهم من سماه الربيع بن زياد الحارثي، وأنكر ذلك بعضهم وفرق بينهما".

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت ٧٧٤هـ)، **مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب ﷺ وأقواله على أبواب العلم**، ت: عبد المعطي قلعجي، ط.١، المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩١م، ٥٤٤/٢.

"ولا تُجمِّروهم"، من التجمير، وتجمير الجيش: جمعهم في الثغور، وحَبْسهم عن العَوْد إلى أهليهم. "فتكفروهم": أي تحملوهم على الكفران وعدمِ الرضا بكم، أو على الكفر بالله لظنهم أنه ما شرع الإنصاف في الدين. "الغِياض": جمع غَيْضة وهي الشجر الملتفُّ، قيل: لأنهم إذا نزلوها تفرقوا فيها، فتمكن منهم العدوُّ (ما يفيد عدم إيرادهم المهالك).

[2] أخرجه عن أبي مَرْيَم الأَزْدِيّ: أبو داود، **السنن**، الخراج والإمارة، باب فيما يلزم الإمام من أمر الرعية، ٥٦٩/٤ رقم ٢٩٤٨ وسكت عنه واللفظ له؛ والترمذي، **الجامع الكبير**، الأحكام، بَابُ مَا جَاءَ فِي إِمَامِ الرَّعِيَّةِ، ١٣/٣ رقم ١٣٣٣، ولم يسق لفظه مرجحا إياه (بتأخيره في الباب) على سابقه الذي قال عنه: غريب.

قال الحاكم: إسناده شامي صحيح، ووافقه الذهبي، وقال الألباني في **الصحيحة** رقم ٦٢٩: وهو كما قالا، ورمز السيوطي لحسنه، انظر: المناوي، **فيض القدير**، ٤٧٠/٥.

[3] الشوكاني، محمد بن علي اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، **الدراري المضية شرح الدرر البهية**، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ٤٦٤/٢.

[4] الطبري، **جامع البيان**، (ت: شاكر)، ٥٠٢/٨.

بالطاعة[1]، بل جعلهم "منا" في وجوب تمثّل طاعة الخالق جميعا. كما أناط طاعتهم مقابل اجتهادهم في مصالحنا بأداء الأمانات إلى أهلها والحكم بين الناس بالعدل، كما يفهم من آية الأمانة التي تسبق آية الطاعة؛ كي تناط هذه بتلك.

قال ابن حبان تعليقا على الحديث "وَتُطِيعُوا لِمَنْ وَلَّاهُ اللَّهُ أَمْرَكُمْ": "لَفْظُهُ عَامٌّ، لَهُ تَخْصِيصَانِ: **أَحَدُهُمَا:** أن يؤمر المرءُ بما لله فِيهِ رِضًا. **وَالثَّانِي:** إِذَا أُمِرَ مَا اسْتَطَاعَ دون ما لا يستطيع". واستدل على التخصيص الأول بأحاديث مثل "إلا أن يكون معصية" و"مَنْ أَمَرَكُمْ بمعصية فلا تطيعوه"، وعلى الثاني بحديث ابن عمر: كُنَّا إِذَا بَايَعْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ يَقُولُ لَنَا: "فيما استطعتم"[2].

فينبغي فهم نصوص حق ولي الأمر بالطاعة على ضوء ما توجبه نصوص حق الرعية في العدالة وأداء الأمانة، وهذه تعتمد غالبا على مدى رعاية حق الاعتراض أو الكرامة والحرية. فلم يجعل الله طاعة الولاة مطلقة، بل طاعة مُسْتَثْنَاة، فيما لهم وعليهم، فقال سبحانه في نفس آية الطاعة: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء:٥٩)، فجعل الحل عند اختلاف الشعب والولاة في رد الأمر إلى الكتاب والسنة، فإن لم يكن ما تنازعوا فيه نصا فيهما، ولا في واحد منهما، رد قياسا على أحدهما[3]، وإلا فإلى الأصول الكلية منهما. والسبيل إلى تحقيق ذلك هو التزام المجتمع بالمحافظة على حقوقه الأولية، التي هي الأساس لحقوق أخرى أكثر تفصيلا تعتمد عليها.

ولقد خاطب الله نبيّه في مبايعة المؤمنات له بقوله: ﴿وَلَا يَعۡصِينَكَ فِي مَعۡرُوفٖ﴾ (الممتحنة: ١٢)، مع أنه لا يأمر إلا به؛ تنبيها على عدم جواز طاعة أحد في معصية الخالق[4]، وبيانا أن من يطِعْ الآمر في ذلك مسؤول مثله[5]، إلا بما تقتضيه ضوابط الضرورة. وجاء في الحديث النبوي: "عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ: السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ"[6]، فـ"إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ"[7]، وقد نُقل الإجماع على وجوب الطاعة في المعروف وتحريمها

---

[1] ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، ٥٤٣/٢.

[2] ابن حبان، محمد بن حبان التميمي البُستي (ت: ٣٥٤هـ)، **المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع** (صحيح ابن حبان)، النوع ٤٨، ت: أ.د. محمد علي سونمز ود.خالص آل دمير، ط.١، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص١٧٩/٢-١٨٠. وينظر: ابن بلبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ٤٢٠/١٠-٤٣١.

[3] الشافعي، **الرسالة**، ص٨٠.

[4] أصله عن ابن زيد عند: الطبري، **جامع البيان**، (ت: شاكر)٣٤٥/٢٣؛ وانظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ٢٣٦/٤.

[5] كما دلت آيات من القرآن الكريم منها: الأحزاب: ٦٧-٦٨، والبقرة: ١٦٦-١٦٧، والتوبة: ٣١، ودل عليه أيضا حديث امتهان الأمير عبد الله بن حذافة لفرقته بأن يقذفوا أنفسهم في النار طاعة له بحق إمارته عليهم

[6] أخرجه: البخاري، **الصحيح**، الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ٦٣/٩ رقم ٧١٤٤؛ ومسلم، **الصحيح**، الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ١٤٦٩/٣ ح١٨٣٩، وهذا لفظه.

[7] أخرجه: البخاري، **الصحيح**، المغازي، باب سرية عبد الله بن حذافة السهمي...، ١٦١/٥ رقم ٤٣٤٠، وكتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ٦٣/٩ رقم ٧١٤٥، وكتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في

في معصية[١]. ما يفيد أن المؤمن يلتزم الطاعة فيما يحب أو يكره، ولكنه ليس عبدا يطيع على غير بصيرة، بل حرا ينطلق عن استبصار، فلا يلتزم إلا الأوامر العادلة التي فيها لله رضا وللناس منفعة.

فليس أحد فوق المساءلة القانونية، وكل الذين أوكلت إليهم سلطة عامة مسؤولون أمام الشريعة كأفراد عاديين، لذلك يقول الجويني: "الإمام في التزام الأحكام، وتطوّق الإسلام كواحد من مكلفي الأنام، وإنما هو ذريعة في حمل الناس على الشريعة"[٢]. ورخاء المجتمع والعدل فيه يعتمد على إقامة سيادة قانون القسط الذي أنزله الله على رسله (الحديد: ٢٥). وما من مشرع مسلم يستطيع أن يدعي لنفسه السلطة في أن يشرّع كامل المحتوى القانوني والأخلاقي دون أن يحتكم إلى الوحي الصادق[٣].

ومن طرافة الاستدلال ما جرى بين العالم أبى حازم والأمير مسلمة بن عبد الملك حين قال الأمير له: ألستم أمرتم بطاعتنا في قوله: ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾، فأجابه العالم: أليس قد نزعت عنكم إذا خالفتم الحق بقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء:٥٩)[٤]. و"الشيء" هنا وقع نكرة في سياق الشرط فَتَعُمّ، ومن الممتنع أن يأمر تعالى بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع[٥].

هذا ما يؤكد أن الطاعة لا تقوم على أساس اختيار الحاكم كجماعة فحسب، بل تقتضي نوعا من استمرارية الاختيار في مرحلة ممارسة السلطة. فهناك قيدان بهما تضبط السياسة الشرعية:

أولهما: عقدي، إنما الطاعة في معروف.

وثانيهما: تشريعي، كون تصرف ولي الأمر منوط بالمصلحة.

والطاعة السياسية –عند معظم علماء السياسة والاجتماع اليوم– تعتمد على أمرين:

- الشرعية (Legitimacy) كمفهوم سياسي، ويعني الأسس والقيم كالاختيار والرضا التي يخضع لها أفراد المجتمع طواعية لما يرون أن السلطة تمثل الاعتقاد والقيم وتحقق أهدافها.
- والمشروعية (Legality) كمفهوم قانوني، ويعني خضوع السلطة والمواطن لسيادة القانون.

– بالتالي، فالثورة مثلا شرعية عندما يتقبلها أفراد الشعب، وغير مشروعة لمخالفتها للقانون القائم. فالمشروعية هي أساس حق الحاكم في الحكم، وأساس واجب المحكوم في الطاعة. بينما الشرعية هي واجب الحاكم لدى الممارسة، وحق المحكوم في ضمان صحة ممارسة السلطة، حتى لا

إجازة خبر الواحد الصدوق...، ٨٦/٩ رقم ٧٢٥٧؛ ومسلم، **الصحيح**، الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ١٤٦٩/٣ رقم ١٨٤٠.

[١] النووي، **المنهاج**، ٢٢٢/١٢؛ والعيني، **عمدة القاري**، ٢٢١/١٤.

[٢] الجويني، **الغياثي**، ص٣٣٧.

[٣] إسحاق، خالد، إسهام الإسلام في الفكر السياسي العالمي، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، السنة ١٢، العدد ٤٥، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥، ص٣٩.

[٤] الزمخشري، محمود بن عمرو (ت ٥٣٨هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ط.٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ، ٥٢٤/١.

[٥] ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ٣٩/١.

تنتهك حقوقه فيصير مظلوما أو مكروها. وعندما يفقد الحاكم الشرعية غالبا ما يتم إطاحته سلميا من خلال العملية الانتخابية، أو ثوريا من خلال تهييج الشعب ضده[1].

و"السياسة الشرعية" كمعنى مركب من لفظَين يؤكد هذا الارتباط بين المفهومين، فالشرعية الإسلامية مناطٌ للشرعية السياسية ومشروعية ممارساتها. لذلك، قامت نظرية تقييد سلطة الحاكم في النظام الإسلامي على ثلاثة مبادئ: الأول: وضع حدود لسلطة الحاكم. الثاني: مسؤولية الحاكم عن عدوانه وأخطائه. الثالث: تخويل الأمة حق عزل الحاكم[2] متى فعل ما يستوجب ذلك أو فَقَدَ القدرة على أداء الواجب؛ لأنه إنما أقيم لتحقيق أهداف الولاية، لا لذاته. ذلك؛ لأن نظام الحكم الإسلامي يقوم على: الشورى في الحكم، والعدل في كل الأحوال، والمساواة أمام الشرع.

فإذا قامت السلطة بحقوق الأمة، وجب لها عليهم حقّان: الطاعة والنصرة إجماعا، ما لم يوجد من جهتها ما يسقط شرعيتها[3]. وذكر صاحب "بدائع السلك" خمسة حقوق، ونضيف سادسا:

١. الطاعة، وهي على أوجه: على الرغبة والرهبة والمحبة والديانة، والأخيرتين أفضل من الأولبين. وملاك الطاعة: التودد، والعدل. والطاعة قد تكون اختيارية واضطرارية.
٢. النصيحة؛ بالصبر على أذاهم إذا لم يعدلوا (بعدم الخروج، لا بترك الاستصلاح)، والتنبيه لهم إذا غفلوا، وترك الثناء عليهم بما ليس فيهم، والدعاء لهم بالصلاح.
٣. تمكينه من التصرف في الحقوق المالية، إذا عدل فيها. وإن لم يعدل اختلف بين قائل بعدم تمكينه لمن قدر على صرفها لمستحقيها، وقائل بالتخيير بين الصرف لها في مصارفها أو حفظها إلى أن يلي من هو أهل إذا توقع ظهور عادل. أما مع اليأس منه فيتعين صرفها في مصارفها على الفور؛ لما في إيقافها من الضرر بها، وبمستحقها.

---

[1] غانم، د. إبراهيم البيومي وآخرون، **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف: د.علي جمعة محمد ود. سيف الدين عبدالفتاح، تقديم: طه العلواني، وط.١، القاهرة، دار السلام، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ٢/٣٨٣.

ومصدر الشرعية في الواقع قد يكون: الدين، أو الكاريزما، أو التقاليد، أو الإنجاز (الفاعلية).

ومصدر المشروعية: القانون؛ شرعيا كان أو وضعيا.

ومن القانونيين من يرى الشرعية والمشروعية مترادفين لمراد واحد هو سيادة القانون، والأشهر أنهم لا يقصدون بذلك معناه الصادر من السلطة التشريعية فحسب، بل معناه الواسع الشامل كافة القواعد القانونية المدونة أو غير المدونة (الدستور، والتشريع، واللائحة، والعرف، والمبادئ العامة)، طبقا لمبدأ تدرجها في التدوين والإلزام.

[2] عودة، عبد القادر، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، بيروت، دار الكاتب العربي، ١/٤٦.

[3] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص٤٢؛ والفراء، **الأحكام السلطانية**، ص٢٨، وقال ابن جماعة: إنها عشرة حقوق: الطاعة، والنصيحة، والتعظيم، والاحترام، والإيقاظ عند الغفلة، والإرشاد عند الخطأ، والتحذير من كل عدو، وإعلامه بسيرة عماله، وإعانته، وجمع القلوب على محبته، والنصرة. **تحرير الأحكام**، ص٦١ وما بعدها (فقرة ٢٣).

٤. المعونة المالية عند حاجة بيت المال لذلك، بما يقابل به الضرار الفادحة، أو على الدوام عند الغزالي وابن العربي، والضابط أنه لا يحل أخذ مال أحد إلا لضرورة، فيؤخذ جهرا لا سرًا، وينفق بالعدل لا بالاستئثار، وبرأي الجماعة لا بالاستبداد.

٥. الدعاء له، استئناسا بدعاء النبي له –سابق الذكر–: "اللهم من ولي أمر أمتي شيئا فرفق بهم، فأرفق به، ومن ولي أمر أمتي شيئا فشق عليهم، فاشقق عليه"، ومن المروي عن السلف الصالح: لو كانت لنا دعوة صالحة مستجابة ما جعلناها إلا في السلطان؛ لأنه يستحب في أوقات الإجابة الإكثار فيها من الدعاء لمهمات المسلمين، ولا خفاء أن الدعاء للحاكم بالصلاح من أهمها؛ لصلاح الأمور بصلاحه.[1]

٦. الحق المالي، كحق لكل مشغول بوظيفة عامة على قدر استحقاقه عليها؛ لإعطاء رسول الله ﷺ عمر العمالة على عمله، وفِعْلِ الخلفاء[2].

وقد لاحظ بعض المفكرين أن في المجتمع الصاعد يتسابق أبناءه لأداء واجباتهم، إلى حين الوصول إلى الاستقرار الحضاري حيث تتوازن فيه الحقوق والواجبات، ثم يبدأ الهبوط عندما يتسابقون للبحث عن الحقوق دون القيام بالواجبات[3]. ويتبيّن الاستقرار الحضاري في عهد أبي بكر حيث اضطر قاضيه على المدينة عمر بن الخطاب أن يطلب إعفاءه من القضاء؛ إذ مكث سنة دون أن يختصم إليه اثنان[4]. وفيمَ يختصمون وقد عرف كل واحد منهم واجبه فلم يقصر فيه وحقّه فلم يطلب أكثر منه؟!

ويشهد من الشرع على وقوع الهبوط الحضاري في هذه الأمة، قوله ﷺ: "سَتَكُونُ أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا تَأْمُرُنَا؟ ثم يصف الدواء الناجع لعلاجه فيقول: "تُؤَدُّونَ الحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ، وَتَسْأَلُونَ اللَّهَ الَّذِي لَكُمْ"[5]. فنبّه الحديث أن لا ننزلق إلى الهبوط مع الهابطين حتى لا يعمّ التخلف الحضاري الأمة، وإنما نحاول الصعود بأداء الواجب والتزام الإصلاح.

---

[1] انظر الحقوق الخمسة عند: ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ٣٩/٢-٤٨.

هذه الحقوق تستلزم ترك جملة مخالفات: الخروج عليه، والطعن فيه، والافتيات عليه فيما هو من خصائص صلاحياته، وكتم ما يجب أن يعلم به، والدعاء عليه بما فيه مضرة للمسلمين. فالحق الواجب للحاكم: امتثال، واجتناب.

[2] انظر: ابن بطال، **شرح صحيح البخارى**، ٢٣٨/٨؛ والخزاعي، **تخريج الدلالات السمعية**، ص٧٨٣؛ والكتاني، **التراتيب الإدارية**، ١١١/٢.

[3] انظر: البنا، أ.د. فؤاد عبد الرحمن، العروج الحضاري بين مالك بن نبي وفتح الله جولن، **كتاب الأمة**، الدوحة، إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، العدد ١٥٥، السنة ٣٣، ١٤٣٤هـ، ص٧٢-٧٣.

[4] وكيع، محمد بن خلف البغدادي (ت٣٠٦هـ)، **أخبار القضاة**، ت: عبد العزيز المراغي، ط.١، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧م، ١٠٤/١؛ والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ٤٢٦/٣؛ والمسعودي، علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ)، **التنبيه والإشراف**، ت: عبد الله الصاوي، القاهرة، دار الصاوي، ص٢٥٤؛ والبيهقي، **السنن الكبرى**، ١٤٨/١٠.

[5] أخرجه: البخاري، **الصحيح**، المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ١٩٩/٤ رقم ٣٦٠٣؛ ومسلم، **الصحيح**، الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأولِ فالأول، ١٤٧٢/٣ رقم ١٨٤٣.

المطلب الثالث
مظاهر الاهتمام بمقاصد السياسة الشرعية

إن السياسة من أبواب الفقه العريضة، فهي بحاجة إلى مقاصد الشريعة كباقي أبواب الفقه، وقد أصاب ابن عاشور حين قال: "فقاعدة السياسة الإسلامية أنها إجراء مقاصد الشريعة والأمة بالرغبة والرهبة، وذلك بجلب ما يستطاع من النفع ودفع ما يتوقع من الضرر لجميع الأمة جماعة وأفرادا"[١].

والإسلام **يعتبر الدولة خادمة للناس** ونائبة عنهم في تحصيل مصالح المجتمع، وبالتالي فليس لها مقاصد مختلفة عن مقاصد الأمة، لكنّها تتميز في باب الأشكال والوسائل والأولويات، وتختص ببعضها ممارسةً لحق السلطة في سبيل تحقيق كل ما تستطيع من مقاصد الشرع ومصالح العباد[٢].

إذا ثبت هذا، فالسؤال المطروح: ما مقاصد السياسة في الحكم المنوطة بالدولة ومؤسساتها؟

والجواب سيكون إجماليا وتفصيليا في فرعين على النحو التالي:

الفرع الأول – مقاصد السياسة الشرعية إجمالا:

السياسة الشرعية تهدف: "تحقيق المصالح العامة للأمة، والاستجابة لمطالب الحياة المتجددة"[٣]. وجاء الإسلام ليذكر الناس بحقيقة دعوة الأنبياء، وليبيّنها لهم، ويضعها موضع التنفيذ في شريعة[٤] رحمة وعدل؛ لانتصاب أسباب الصلاح العام فيها. وقد بَعَثَ الله رُسُلَهُ بالإصلاح، فهذا شعيب عليه السلام يقول: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود:٨٨)، ويقول موسى لأخيه هارون عليهما السلام: ﴿ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف:١٤٢)[٥]. وهذا هو الأساس الأكبر في التشريع الإسلامي؛ لأن مداره على قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن:١٦)، المفسّر لقوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ (آل عمران:١٠٢). فالمقصود الواجب تشريعا وتنفيذا هو الإصلاح المستطاع.

من هنا عدَّ ابن الهمام المقصود من نصب السلطة بالقصد الأول: إقامة أمر الدين على الوجه المأمور به، والمعين على المراد بالقصد الثاني هو إصلاح أمور الدنيا وتدبيرها[٦].

---

[١] ابن عاشور، محمد الطاهر، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط.٣، تونس– القاهرة، دار سحنون–دار السلام، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص٢٠٨.

[٢] انظر: الريسوني، أحمد، **الدولة في الإسلام**، الموقع الرسمي له: www.raissouni.ma.

[٣] عطوة، **المدخل في السياسة الشرعية**، ص٧٧.

[٤] الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣١٦.

[٥] ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ١٥٦/٤.

[٦] ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١هـ)، **المسايرة** (مع شرحها: المسامرة)، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ص٣٠٩. والجويني، **الغياثي**، ص١٨٣؛ الشاطبي، **الموافقات**، ٩٤/٣.

ومعنى هذا الكلام نجده أيضا عند غيره من العلماء الذين سبقوه إليه، فالجويني مثلا يقرر أن الغرض من السياسة أو السلطة: "استيفاء قواعد الإسلام، طوعا أو كرها (بقانون يلتزمها)، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا، كانت هذه القضية مرعية"[١]؛ لأن مصالح الدين منوطة بمصالح الدنيا، ولذلك كانت هذه مقصود أحكامِ السياسة والقضاء وأكثر أحكام الفقه الإسلامي[٢]، بمقتضى رعايته للمصالح في العمران البشرى لئلا يفسد الإنسان إن أهملت منافعه.

فالدولة أو السلطة واجب كوسيلة إلى جلب المصالح الناجزة والمتوقعة، وإلى دفع المفاسد الناجزة والمتوقعة، و"تدبير أمور الناس على العموم والخصوص، وإجراء الأمور مجاريها ووضعها مواضعها"[٣].

ومقاصد الدولة مربوطة بمقاصد النبوة بتحكيم كلمة الله، وهي: اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه؛ ليقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)[٤]؛ وذلك تحقيقا لمصالحهم على أكمل وجه. وإذا كان جماع الدين والسلطة هو أمر ونهي؛ فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت المؤمنين في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (التوبة: ٧١).

إذن، فمقاصد الشريعة هي روح السياسة الشرعية وهدفها؛ كما أن المقاصد أرواح الأعمال[٥]، سواء كانت دينية أو دنيوية، وجماعها دفع ونفع، وقد يعبر بجلب المنفعة، ودفع المضرة.

الفرع الثاني – مقاصد السياسة الشرعية:

إذا كان الغرض العام من تأسيس الدولة في الإسلام: "**إصلاح الخلائق**"[٦] بـ"**استصلاح الأمة**" "**على أقصى ما يفرض فيه الإمكان**"[٧]، فإن هذا الهدف يتمثل أكثر –حسب الغزالي– في: "**التأليف والاجتماع، والتعاون على أسباب المعيشة، وضبطها**"[٨]؛ "**جلبا للمصلحة وترتيبها وفق الشرع**"[٩].

---

[١] الجويني، **الغياثي**، ص١٨٣.

[٢] انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ١٠٨/٢.

[٣] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت:١٢٥٠هـ)، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، ت: محمود إبراهيم زايد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، ٥٠٧/٤.

[٤] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٨/ ٢٦٣.

[٥] الشاطبي، **الموافقات**، ٤٤/٣.

[٦] الطرطوشي، **سراج الملوك**، ص٤٤.

[٧] الجويني، **الغياثي**، ص١٤٠ و١٦٧، و٣٧٤.

[٨] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ١٣/١. وانظر: الجويني، **الغياثي**، ص٨٩ و١٧٣.

[٩] انظر: الغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، **فضائح الباطنية**، ت: عبد الرحمن بدوي، ط.د، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية، ت.د، ص١٩١.

ويتحدد هدف الإسلام من تأسيس الدولة عند العلامة محمد الخضر حسين في أمرين:

"**أحدهما:** إجراء أحكامه العادلة ونظمه الكافلة بسعادة الحياة، إذ لا يقوم عليها بحق إلا من آمن بحكمتها وأشرب قلبه الغيرة على تنفيذها.

ثانيهما: الاحتفاظ بكرامة أوليائه وإعزاز جانبهم، حتى لا يعيشوا تحت سلطة مخالف يدوس حقوقهم ويرفع أبناء قومه أو ملته عليهم درجات"[١].

ويجعل الشيخ ابن عاشور المقصد الأعلى من إنزال القرآن: صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية. ثم نجده يعتبر المقصد الرابع للقرآن الكريم: سياسة الأمة بقصد صلاحها وحفظ نظامها[٢].

كما يذكر الماوردي عشرة أمور ضمن مَا يلْزم السلطة السياسية العادلة فِي حق الاسترعاء، وكلها ترجع إلى: إرساء الحقوق، وتمكين الأمن، والقيام بالعدل، ونفوذ القانون الموافق للشرع، وحفظ الصالح العام، والمساواة في الفرص بكون الأولوية للكفاءة فحسب[٣].

أما ابن تيمية فقد جعل مدار السياسة العادلة والولاية الصالحة على هدفين: أداء الأمانات (الولايات والأموال) إلى أهلها، والحكم بين الناس بالعدل[٤]؛ لأن الشرع إنما يبتغي إقامة العدل، وإقامته وفق الشرع تثبت الشرع، فهما متعاضدان. تاركا تفصيل الأهداف الإجرائية واختصاصات السلطات وفق واقع المجتمعات، معتبرا أنه ليس لذلك حد في الشرع[٥]، وأن الشرع لا يحدد تفاصيل كيفية السياسة، وإنما يوجّهها بتبيين المحرمات واعتبار إقامة العدل غاية الحكم[٦].

لذلك، فإن الحاجة تشتد إلى استحضار التمييز بين المقاصد والوسائل، وإعماله في الأحكام والترتيبات والأولويات في مجال الدولة بمؤسساتها ووظائفها. وهكذا يتم التلازم بين القوة والشرعية في تكوين السلطة، فالشريعة توفّر للقوة المنهاج وتضمن لها القصد وحسن المآل؛ لتكتمل فيها القدرة والبصيرة حتى لا تصير طغيانا، لأن "كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يشرع" من أصله[٧]. والقوة تضمن للشريعة تحويل مضامينها إلى حيز الفاعلية بنفوذها في الواقع لتقوّم مسار المجتمع.

فهي ثلاثة أمور[٨] ضرورية يتوقف عليها الإصلاح السياسي:

---

[١] حسين، **ضلالة فصل الدين عن السياسة**، ص٢٨.

[٢] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ١/٣٨ و٤٠.

[٣] الماوردي، **تسهيل النظر**، ص١٦٨.

[٤] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٨/٢٤٦.

[٥] ابن تيمية، **الحسبة**، الفصل الثاني، ص١٣.

[٦] ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ١٣-١٤.

[٧] القرافي، **الفروق**، (ط.عالم الكتب)، ٣/١٣٥؛ والزركشي، محمد بن عبد الله الشافعي (ت:٧٩٤هـ)، **المنثور في القواعد الفقهية**، ط.٢، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ٣/١٠٦.

[٨] انظر: ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص٢٠؛ وابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، **جامع المسائل**، ت: محمد عزير شمس، إشراف: بكر أبو زيد، ط.١، دار عالم الفوائد، ١٤٢٢هـ، ٤/٢٧١.

١. معرفة مقصود كل ولاية، وتجزئته إلى أهداف مرحلية بحسب تشخيص دقيق للواقع.

٢. تحديد طرق المقصود؛ بإبداع، وتبنّي أحسن التجارب والوسائل التي لا تنافي الشرع.

٣. اختيار الأصلح فالأصلح؛ لأن "المقصود منه المصلحة، وفي إتباع الأفضل هي أظهر"[١].

وعندما تكون مقاصد الحكام هي مقاصد الشرع والمجتمع، فإنهم يسيرون على هدي هذا القانون، فإذا اختلفت مقاصدهم عنها، فإنهم يختارون من يناسب أهدافهم ويفشوا الفساد. وكما لا بد لكل ساع في العالم من معرفة بصناعة يحذق بها، وآلة يستعملها، ومادة يؤثر ما يفترضه فيها، وهدف يقصده في ثمرة عمله، فعلم الحكم حذقه بالسياسة ومادته فيها، وآلته مؤسسات الدولة، ومادته الشعب والوطن، وثمرة عمله: ما يحصل للشعب من صلاح ورخاء، وما يؤجر به عند الله[٢].

وفيما يلي نبرز بعض **مقاصد السياسة الشرعية العظمى في كلام المتأخرين**، والتي من أجل تحقيقها يُهتم بوضع البرامج والخطط والتدابير في سائر مجالات الحياة؛ الصحي والتعليمي والأمني والبيئي وغير ذلك مما يتصل بواجبات الدولة ومسؤولياتها تجاه رعاياها.

فيقول الطهطاوي: "لقد تأسّست الممالكُ لحفظ **حقوق** الرعايا **بالتسوية** في الأحكام و**الحرية**، **وصيانة النفس والمال والعِرض** على موجب أحكامٍ شرعيةٍ، وأُصولٍ مضبوطةٍ مرعية..."[٣].

ويجعل ابن عاشور "من مراعاة العدل: حفظ المصالح العامة ودفع الأضرار، معتبرا "**المساواة والحرية** من مقاصد الشريعة الإسلامية[٤]، مضيفا أن **السماحة** (بمعنى اليُسْر وبمعنى التسامح) أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها[٥].

وكذلك اعتبر أبو زهرة[٦] **الحرية** من **الكرامة** الإنسانية المكفولة شرعا والمستهدفة بأحكامه.

ويضيف ابن عاشور فيما يجب على ولاة الأمور تسييسه وتحقيقه لصالح الجمهور–ما عدا المساواة، والحرية، وضبط الحقوق، والعدل، وتوفير المال وتنمية الاقتصاد، والتسامح–: **ترقية مدارك الأمة رجالا ونساء، وصيانة نشئها من النقائص، وسياسة الأمم الأخرى، والوفاء بالعهد، ونشر**

---

[١] الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت: ٤٧٨هـ)، **البرهان في أصول الفقه**، ت: د. عبد العظيم محمود الديب، ط.٤، المنصورة، دار الوفاء، ١٤١٨هـ، ٢/٨٧٢، بتصرف يسير.

[٢] الماوردي، **نصيحة الملوك**، نقلا عن مقدمة: الحديثي، محمد جاسم، **كتاب قانون السياسة**، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧م، ص١٦.

[٣] الطهطاوي، رفاعة (١٨٨٣م)، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ط.٢، مصر، ١٩١٢م، ص١٨-١٩.

[٤] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٣٧١.

[٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص١٨٨-١٩٣.

[٦] أبو زهرة، محمد بن أحمد (ت: ١٣٩٤هـ)، **شريعة القرآن من دلائل إعجازه**، القاهرة، دار العروبة، ١٣٨١هـ/١٩٦١م، ص٥٢. وأبو زهرة (ت:١٣٩٤هـ)، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، القاهرة، دار الفكر العربي، ص٢٥.

مزايا الإسلام وحقائقه رجاء تعميمه في البشر[١]. وذكر من المقاصد العامة: **نفوذ الشريعة** بمسلكي: الحزم والتيسير من غير أن يفضي إلى انخرام مقاصدها[٢]، **بتعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها**[٣]، وجعل أهم المقصود من نظام **الأمة: أن تكون قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال**[٤].

ويذكر الدكتور الخادمي[٥] ثلاثة مقاصد رئيسة للسياسة الشرعية: حفظ الدين؛ وحفظ الأمن والنظام والاستقرار النفسي والاجتماعي؛ وتحقيق العدل والمساواة والشورى والرحمة والحكمة.

وفي بيان مقاصد السياسة عند الجويني، قسّمها الدكتور الزبداني[٦] إلى أربعة أنواع:

الأول: مقاصد الدين؛ وبين فيه أن الولاية والجهاد شرع من أجله أساسا.

الثاني: مقاصد الإمامة؛ وذكر فيها الكليات الخمس إيجادا وحفظا، واستصلاح العامة، وسد الحاجات النازلة بالمسلمين، ومتابعة أحوال الولاة.

الثالث: مقاصد الأمة؛ ذاكرا فيها مصلحة الأمة، ومنها اختيار الأكفأ، وصلاح الخليفة الذي به استصلاح الأمة من خلال تقديم الأصلح لهم.

الرابع: مقاصد عامة؛ وضمنها المناكح، والمعاملات الضرورية، والحاجية.

ومجموع المقاصد التي أضافها علماؤنا المحْدثون إلى المقاصد الخمسة لا تخرج عن: حفظ الفطرة، والسماحة، والنظام، والمساواة، والحرية، والعدالة، والكرامة، والحق، والأمن، والوحدة، والأخلاق، والسلام، والتعاون، والتعارف.

وكل هذه الإضافات لا خلاف في كونها مقصودة شرعا وذات أهمية بالغة في حفظ نظام الشريعة ومصالح الناس، وإنما النزاع هو: هل كلها مقاصد ضروريّة فعلاً أم لا؟ لأن بالإمكان عدّ بعضها من التفريعات التكميلية للمقاصد الضرورية الخمسة، أو إنزال بعضها إلى رتبة الحاجي. وبعض هذه المقاصد أوصاف للشريعة مثل الفطرة والسماحة، إلا إذا أريد بهما الكرامة الإنسانية، وبعض الأخرى متداخلة فيما بينها كالتعاون والتعارف والوحدة، يجمعها مقصد الألفة الجامعة، ويضمنه المقصد الأعلى منه وهو حفظ نظام الأمة.

كما يمكن عدّ كثير منها من المقاصد الخاصة بالمجال العام، واقتباسا لبعض ما ذكر يرى الباحث تقسيم المقاصد الشرعية الأساسية للسياسة في الحكم بحسب المجال إلى نوعين:

---

[١] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعيفي الإسلام**، ص١٣٤، وتفصيلها فيما بعدها من الصفحات.

[٢] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٣٥٠.

[٣] انظر تفاصيل مراتب الحقوق: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٤١٠-٤٢٠.

[٤] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٣٩١.

[٥] الخادمي، د. نور الدين بن مختار، **المقاصد الشرعية؛ تعريفها وأمثلتها وحجيتها**، ط.١، الرياض، كنوز إشبيليا، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص٧٧-٨٠.

[٦] الزبداني، د. عمر أنور، **السياسة الشرعية عند الجويني؛ في قواعدها ومقاصدها**، ط.١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

الأول: المقاصد الإنسانية للتشريع السياسي الإسلامي، ويشمل:

١. مقصد نشر الرحمة
٢. مقصد تمكين السلم
٣. مقصد رعاية الكرامة

الثاني: المقاصد النظامية والمادية للتشريع السياسي الإسلامي؛ ويشمل:

٤. مقصد حفظ نظام الأمة
٥. مقصد تحقيق العدل
٦. مقصد حفظ الأمن
٧. مقصد نماء المحيط المادي.

وهذه المقاصد العامة المتعلقة بالسياسة في الحكم هي متناسقة مع الرؤية الإسلامية للحياة، فإنها تعزز ثلاثة محاور رئيسة: قيمة الحياة الإنسانية، وحفظ المجتمع، ونماء المحيط المادي.

ولعلها تتسق أيضا بالمقاصد العليا الثلاث التي ذكر الراغب أن الإنسان من أجلها وُجد[١] وهي:

أولا: العبادة، المذكورة في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات:٥٦).

ثانيا: الخلافة، ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾(الأعراف:١٢٩).

ثالثا: العمارة، فالله تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ﴾ (هود:٦١).

وكل ما أوجد لفعل ما، فشرفه وصلاحه بتمام وجود ذلك الفعل منه، ودناءته بفقدانه منه. فمن لم يصلح لعبادة الله، ولا للخلافة، ولا لعمارة أرضه، ولم يؤد رسالته التي ائتمن عليها، فالبهيمة خير منه، مصداقا لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ (الأعراف:١٧٩).

ولبيان هذه المقاصد السبعة خصَّ الباحث للثّلاثة الأولى فصلا وللأربعة الأخرى فصلا آخر.

---

[١] الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٨٢، وانظر: ص٨٤ و٨٦ و٦٠.

الفصل الثاني

المقاصد الإنسانية

للتشريع الإسلامي في السياسة والحكم

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مقصد رعاية الكرامة

المبحث الثاني: مقصد نشر الرحمة

المبحث الثالث: مقصد تمكين السلم

استهلال

بعد البيان الذي تقدم في الفصل الأول لحقيقة مقاصد التشريع والسياسة الشرعية، وما اشتمل عليه من توضيح المسالك والمجالات وشروط التوظيف، ومن ثمّ تم الخلوص إلى تجلية نوع العلاقة التي تحكم المقاصد والسياسة، أحسب أن الغموض عن بعض هذه الموضوعات قد تجلى كفاية لنبدأ في الفصلين القادمين ببيان المقاصد الإنسانية، والنظامية والمادية، في التشريع الإسلامي السياسي.

ويُعْنَى البحث في هذا الفصل بدراسة الرؤية الإسلامية للنظام العالمي التي تأصّل للعلاقات بين الأمم من المنظور الحضاري الذي يستدعي كل أنماط التفاعل، دون أن يقتصر في بيان ذلك على المدخل الفقهي الجزئي الذي يتمحور حول قضايا إدارة الحرب والسلام في استنباطه الأحكام العملية بهذا المجال، بل يضم إليه الرؤية الكلية المستفادة من روح الشرع وقواعده العامة.

والمهتم بالموضوع لا يخسر شيئا حين يطلع على هذه الرؤية، التي نرجو من الله التوفيق لبيانها كما هي حقيقةً، فإنه كما قال المؤرّخ الشهير هودجسون: "إذا أمكن تبيّن أن الإسلام قادر على توفير رؤية مفيدة لتنوير الضمير الحديث، فالبشرية جمعاء، وليس المسلمون فحسب، لهم مصلحة في النتيجة، حتى أولئك الذين يرفضون صراحة أو بالقوة أي تقليد ديني"[1].

لذلك، ينطلق البحث في دراسته من الرؤية الكلية للحياة بنظرة شرعية، ومن ثمَّ جاء الاعتناء بإبراز المقاصد الخاصة بالمجال الإنساني العام أولا، وأفرزها البحث في ثلاثة غايات تدرس كل واحدة منها في مبحث خاص بها من هذا الفصل، وهي: رعاية الكرامة الإنسانية وما يتفرع عنها من الحرية والمساواة، ونشر الرحمة العالمية، وتمكين السلم في العالم.

ومن تأمّلها وجدها مترابطة فيما بينها، كل مقصد يؤدي إلى الحفاظ ونماء الآخر، فرعاية كرامة الإنسان يديم الاعتناء به ونشر الرحمة بين أجوائه، وهذين الغايتين إذا صحّ تطبيقهما كفيلة بتحقيق السلام، وهو بدوْره ضمن هذه السلسلة يحافظ على البيئة المناسبة لصلاح الإنسان حقيقةً لا ادعاءً.

---

[1] Hodgson, Marshall G. S., **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization**, Chicago, University of Chicago Press, 1974, p. 441.

المبحث الأول

مقصد رعاية الكرامة الإنسانية

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الكرامة الإنسانية في الإسلام

المطلب الثاني: منهج الإسلام لحفظ الكرامة

المطلب الثالث: مقتضيات حفظ الكرامة الإنسانية

توطئة

تعد الكرامة الإنسانية أحد أهم الصفات اللازمة للإنسان، لا تفارقه ولا يفارقها. وطبقا لتعاليم الإسلام فإن الإنسان بصفته حاملا لهذه القيمة ينبغي أن ينطلق في سلوكه من هذا المبدأ، وأن يسير معه أينما ذهب، منطلقاً بتصرفاته منه، ومحترماً لها في كل معاملاته. وهي إحدى القيم العالميّة المتعارف عليها بين الأمم، ومع ذلك لم يرتق بعدُ تعامل البشر فيما بينهم إلى درجة احترامها في الكل.

وتحرص الدراسة أن تبيّن أن الكرامة الإنسانية ترتبط في الفكر الإسلامي بالحرية وبالمسؤولية الذاتية، ما يجعل قوامها الأخلاقُ وليس القانون فحسب، وأن الشعور بالكرامة النابع من الإيمان بالله ينمّي الحرص على حق الحرية والمساواة. وتهدف الوقوف على مفهوم الكرامة في ثلاث وثائق دولية تُعَدُّ الأساس للشرعية الدولية لحقوق الإنسان هي: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

المطلب الأول
مفهوم الكرامة الإنسانية

إن الوحي الكريم قد وضع الأساس الثابت للكرامة الإنسانية، وأكد أصالتها في الإنسان من بداية تاريخه، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)، أي: بصفتهم بشرا.

وفيما يلي يبين البحث دلالة الكرامة في اللغة والوحي، وفي الاصطلاح، ثم يثبت مقصديتها.

الفرع الأول: دلالة الكرامة في اللغة والوحي.

إنّ "الكرامة الإنسانية" مصطلح فيه بعض الغموض مع وضوحه لغة، فلا نكاد نجد تعريفاً يحدّد أبعاده، ولعل العلة في صعوبة التعريف هي طبيعتها التي تجعل التعبير عن مكنونات النفوس صعبا.

أولا – الكرامة لغة:

"الكرامة "في اللغة العربية اسمٌ للإكرام والتكريم، مثل الطاعة للإطاعة، وهو إيصال الشيء الكريم أي النفيس إلى المكرم[١]. وهي مأخوذة من مادّة (ك ر م) الّتي تدلّ على معنيين:

أحدهما: شرف الشّيء في نفسه أو في خُلق، يقال: رجل كريم، والكرم في الخلق هو الصّفح.

ثانيهما: القلادة، يقال: رأيت في عنقها كَرْماً من لؤلؤ، وسمّي العنب كرما لأنّه منظوم الحبّ[٢].

---

[١] المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص٢٨١. و"الكرامة" بالإنكليزية (dignity) تأتي من اللاتينية (dignitas) أي: القيمة، أو من (dignus) بمعنى: تستحق. ما يوحي بأن الكرامة هي المعيار الذي يجب النظر به إلى الناس.

–انظر: الأحمد، د. غياث حسن، **الكرامة الإنسانية وتطبيقاتها في القضايا الطبية**، منشور بـ:١٧/٠١/٢٠١٦،

– https://www.cilecenter.org/ar/articles-essays/الكرامة-الإنسانية-وتطبيقاتها-في-القض/

[٢] انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ٥/١٧١-١٧٢.

من المعنى الأوّل أُخذ تكريم الإنسان بمعنى تشريفه وتعزيزه ونفاسة مكانته، فتكون الكرامة هي الشرافة والعزّازة والنفاسة؛ لأن الكريم يطلق "من كل شيء على أحسنه"[١]. يقال: كَرُم فلانٌ كرماً وكرامةً إذا أعطى بسهولة وجاد، وتقول: كَرُمَ الشيءُ عزَّ ونَفُسَ، والسحابُ جاد بالغيث، والأرضُ زكا نباتها. وكرّم الأميرَ إذا احتفى به، وكرَّم ضيفَه إذا زاد من الرعاية به، وكرّم الله وجهه إذا نزّهه مما يشينه[٢].

فالكريم عكس اللئيم، يوصف به الشيء لشرفه في ذاته بكمال صفاته أو لأفعاله النافعة لغيره[٣].

ثانيا– الكرامة قرآنيا:

لقد ورد فعل "كرّم" و"أكرم" في سورتي الإسراء والفجر، وهناك سبع آيات تنبني على هذين الفعلين، بينما تكررت صفة "الكريم" في القرآن العظيم ثلاثا وعشرين مرة؛ وردت بصيغة النعت ثلاث مرات، وبصيغة الجمع ثلاث مرات، وبصيغة التفضيل مرتين، وبصيغة المصدر (الإكرام) مرتين، وبصيغة اسم المفعول ثماني مرات[٤]. وفي جميع هذه السياقات لم تخرج دلالة هذه الألفاظ عن إطار: التشريف والتفضيل والتذكير بالإنعام الإلهي، لتدلّ أن الكرامة عنصر رئيس في طبيعة البشر.

الفرع الثاني – تعريف الكرامة اصطلاحا:

تأتي كلمة "الكرامة" في الأدبيات الإسلامية مستعملة لعدة معان: فتطلق في علم العقيدة ويراد بها: ظهور أمر خارق للعادة على يد شخص ظاهر الصلاح غير مقرون بالتحدّي ودعوى النبوّة. فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح فهو استدراج، وما قرن بدعوى النبوة فمعجزة"[٥].

وتطلق في مجال الفلسفة على "مبدأ أخلاقيّ يُقرِّر أنّ الإنسان ينبغي أن يعامل على أنّه غاية في ذاته لا وسيلة، وكرامته من حيث هو إنسان فوق كلِّ اعتبار"[٦]. ومن هنا جاء التمييز بين مفهوم الشخص وبين مفهوم الشيء، وأن هناك ممارسات مهينة للإنسان مثل التعذيب والاسترقاق والإهانة تُخالف بشكل مباشر الكرامة الإنسانية التي تعني، وفقا لفلسفة كانت، القيمة التي تورِث الإنسان الحق في التمتع بمعاملة تجعل منه غاية بذاته لا وسيلة لغيره[٧].

---

[١] الكفوي، **الكليات**، ص٧٧٢.

[٢] مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، (دار الفكر العربي)، ٢/٧٨٤؛ والفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص١١٥٤.

[٣] ابن باديس، عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي (ت: ١٣٥٩هـ)، **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، ت: أحمد شمس الدين، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص١٢٧، بتصرف يسير.

[٤] عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ص٧٦٦.

[٥] المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص٢٨١.

[٦] عمر وفريقه، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ٣/١٩٢٣.

[٧] انظر: Kant, Emmanuel, Fondements de la metaphysique des moeurs, Paris, Vrin, 1980, p.105، نقلا عن: صالح، د. فواز، مبدأ احترام الكرامة الإنسانية في مجال الأخلاقيات الحيوية، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، العدد ١، المجلد ٢٧، عام ٢٠١١، ص٢٥١.

ويذهب ابن باديس إلى أن جميع المخلوقات متساوية في أصل التكريم العام الذي هو إخراج الله لها من العدم إلى الوجود، ومن ثم تكون متفاوتة في التكريم بحسب تفاوتها في شرف الذات والأفعال؛ بحيث أن عالم النبات أكثر حظاً في التكريم الذاتي من عالم الجماد، وعالم الحيوان أكثر حظاً منهما، ونوع الإنسان أكثر حظاً في التكريم العام من جميع الحيوانات[1]، وعلى كثير من الكائنات. وهذه الفكرة يبدو أنها أكثر عمقا في المعنى الأخلاقي وتكون الأنسب للاستعمال إذا أردنا إيقاع علاقة الرحم والتراحم بين جميع مكونات الطبيعة، من فكرة تقدير الشخص وابتذال الشيء، التي قد أدّت إلى غطرسة الإنسان على الطبيعة حتى كاد يهلك نفسه بإخرابها. إذ الإنسان في النهاية شيء من الطبيعة، وإن لم يكن تماما كباقي الأشياء، فالأرض له كالأمّ الحاضنة، منها خلق أبوه وفيها يعود، وهي له فراش ينتفع بها في كل شؤون حياته، فكيف لا يبرّها بالإصلاح والتعمير ويبتعد عن إيذاءها؟!

واستنادا إلى أهم ثلاثة مواثيق دولية التي تعدّ في عصرنا الأساس في الشرعية الدولية لحقوق الإنسان، فإن الكرامة الإنسانية متأصلة في أعضاء الأسرة البشرية، ما يتفق تماما مع التعبير القرآني العام "كرمنا بني آدم". والملاحظ في هذه المواثيق اتفاقها على ذكر الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصلية فيهم في ديباجة الوثيقة، إشارة إلى نقطة الانطلاق. والوثائق الثلاث هي:

١- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقد جاء في أول فقرة من ديباجته: "لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم". وتنص الفقرة الخامسة من ديباجة الإعلان على هذه الصيغة: "ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكّدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره...". وفي المادة الأولى من هذا الإعلان جاء النص على: "يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وُهبوا عقلا وضميرا، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء".[2]

٢- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتبدأ ديباجته بهذه الصيغة: "إن الدول الأطراف في هذا العهد، إذ ترى أن الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل، وفقا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، أساس الحرية والعدل والسلام في العالم". وتنص الفقرة الثانية من ديباجة العهد على أنه "إذ تقر بأن هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه".[3]

٣- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وتبدأ ديباجته أيضا بالصيغة السابقة ذاتها، وكذلك جاءت الفقرة الثانية من ديباجة العهد السابق بنصها في هذا العهد[4].

---

[1] ابن باديس، **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، ص١٢٩.

[2] الموقع الرسمي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان: http://www.un.org/ar/documents/udhr.

[3] الموقع الرسمي للوثيقة: http://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx.

[4] الموقع الرسمي للوثيقة: http://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx.

كذلك جاء إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، الذي تم إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة التعاون الإسلامي، القاهرة، ٥ أغسطس ١٩٩٠ لينص في مادته الأولى على ما يلي:

"أ- البشر جميعاً أسرة واحدة، جمعت بينهم العبودية لله والبنوة لآدم، وجميع الناس متساوون في أصل الكرامة الإنسانية، وفي أصل التكليف والمسؤولية، دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المعتقد الديني أو الانتماء السياسي أو الوضع الاجتماعي أو غير ذلك من الاعتبارات. وأن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان"[1].

وهكذا صار الإقرار بالكرامة الأصيلة للإنسان من مبادئ الشرعية الدولية وقواعد القانون الدولي، لكن قوامها الأخلاقي ينبع من الوحي الذي وضع الأساس الثابت للكرامة الإنسانية وأكّد أصالتها.

وكرامة الإنسان بهذا المعنى من التشريف والإعزاز للجنس البشري هي منزلة جعلها الله لبني آدم، يدل عليه قوله تعالى "كرّمنا"، وقوله في نقيضها وهو الهوان ﴿وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكۡرِمٍۚ﴾ (الحج:١٨)[2]. ثم إن هذا التكريم هو الذي انزعج منه إبليس جدا وحسد بسببه آدم، كما يفهم من حكاية القرآن من مخاطبته لله عزّ وجلّ قائلا: ﴿أَرَءَيۡتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِي كَرَّمۡتَ عَلَيَّ﴾(الإسراء:٦٢).

الفرع الثالث: مقصدية الكرامة:

تبيّن مما سبق ذكره أن الكرامة مفهوم مؤسس لمعنى الإنسان وجوهره، ومعبر عن ذاته ووجوده، ولا يمكن التفكيك بين ذات الإنسان ووجوده وبين كرامته، بحيث لا يمكن تصور الإنسان بدون هذا المفهوم، بل تعدّ كرامة الإنسان المظهر الأجلى للإنسانية.

لهذا يعتبِر الإنسان كرامته مسألة مساوية لوجوده، وهو لذلك مستعد للتضحية بوجوده الجسدي وممتلكاته المادية من أجل كرامته الاعتبارية التي لا تتحقق إنسانيته بدونها.

إذا كان الأمر بهذه المنزلة، وكان حفظ الحياة والمال مقصدين شرعيين، والإنسان مستعد ليضحي بهما معا من أجل كرامته، فإن الكرامة الإنسانية يكون لها الأولوية في اعتبارها مقصدا.

دلّ عليه بصيغة مباشرة قول الباري: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾(الإسراء:٧٠)؛ إذ فيه معنى التعريف بالنعمة، ومعنى التكليف بأن نحافظ على كرامة بني آدم، وكأنه تعالى يقول: فحافظوه مكرّما. والمكلف بهذا نيابة عن الأمة هو السلطة السياسية بمؤسساتها وخططها. وقد استدل بعض الفقهاء في عدة قضايا بهذه الآية، وينشؤون أحكاما بمقتضى الكرامة[3]، ويذكر الشاطبي أن التيسير وعدم إلزام

---

[1] إعلان القاهرة على الرابط التالي: /إعلان _القاهرة_(١٩٩٠)/https://ar.wikipedia.org/wiki.

[2] سياق الآية يدل أنها متعلقة بالأفعال الاختيارية، بالطاعة تحديدا أو عدمها، شأنها في ذلك شأن آية الأكرمية بالتقوى.

[3] مثل اعتبار المني واللبن طاهرين وعدم الحجر. انظر: سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزأوغلي (ت:٦٥٤هـ)، **إيثار الإنصاف في آثار الخلاف**، ت: ناصر العلي الناصر الخليفي، ط.١، القاهرة، دار السلام، ١٤٠٨هـ، ٣٠٥ و٣٨٥.

الإنسان بالمشاق والمضار هو بسبب كرامة الإنسان[١]، ويستدل الرازي بكون الإنسان مكرما على اعتبار المصلحة وأنه تعالى لا يشرع إلا ما فيه نفع المرء[٢].

ولعل الكرامة كانت مشمولة عند الفقهاء القدامى في مفهوم مقصد العرض، ويذكر الدكتور جاسر عودة أن "حفظ العرض" بدأ فعلا يستبدَل في البحث المقاصدي المعاصر بـ"حفظ الكرامة"[٣]. وبناء على صحة هذا القول فكل ما كان للمتقدمين دليلا للعرض يصبح دليلا للكرامة.

وهذا الكلام يجيب ضمنيا على ما يستشكله القرافي من أن الحرج والعسر والضرر والإهانة الواقعة للصورة الإنسانية المكرمة بفرض الجهاد والحدود والتعزيرات، تتنافى مع ظواهر الآيات الدالة على تكريم الإنسان وأن لا يكلف بالمشاق والمضار[٤].

والجواب المباشر أن هذه عوارض لا تمثل الأصل، وإلا لزم أن نبطل أيضا مقصدية الدين؛ لأنه يترك ظاهريا لحفظ النفس، ومقصدية حفظ النفس كونها تزهق في سبيل الله أو بالحدود، ومقصدية النسل كون النكاح مهانة للموطوءة بصب الفضلات فيها، أو نبطل صون المال إذ ينفَق رخيصا في سبيل حفظ ما تقدم من المقاصد. وليس هناك قائل بأنها ليست مقاصد، فيصبح **مجرد استشكال العلماء لمثل هذا التعارض، ومحاولتهم للجواب عليه، دليلا بذاته على مقصدية الكرامة**. ويتم التوفيق إذا قلنا إن الشرع والعقل قد ينتهك كرامة من فقدها بانتهاك كرامة الآخر؛ صونا لاعتبارية الكرامة عموما، وذلك عند وقوع عوارض ترجّح هذا الاقدام، وهذا لا يقدح في أصل حفظ الكرامة بل يعززها. فالجهاد مثلا يحقق الكرامة للأمة العادلة، وإن كان ينتهك كرامة من فقدها عندما انتهك كرامة غيره. فيرجع الأمر إذن، إما إلى تعارض المصلحة العامة والخاصة، وإما إلى تعارض المقاصد في جزئياتها، فيأخذ الفرع في ظرفه الجديد شبها يتعلق بأصلين أو مقصدين، وهنا يتم الترجيح وفق المصلحة الراجحة، وطبقا لذلك قد يأخذ الحكم أحيانا شبها بالأصلين معا من جهات مختلفة.

وذهب حسام الدين السِّغْنَاقي أن آية التكريم السابقة تفيد أن الأصل في الرقاب عدم كونها محلًا للتملك؛ إذ في التملك ترك التكريم، لكن يثبت فيها محلية التملك بعارض[٥]. ويرى الباحث أن الشرع قد راعى الكرامة حتى في عارض الرق[٦]، حيث اختار بين رمي الأسير معزولا عن المجتمع في زنزانة،

---

[١] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٢/٧٥.

[٢] انظر: الرازي، **المحصول**، ٥/١٧٤؛ والأرموي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ٨/٣٣٢١.

[٣] انظر: عودة، **مقاصد الشريعة؛ دليل للمبتدئين**، ص٦٠.

[٤] انظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ١/٣٣١.

[٥] انظر: السِّغْنَاقي، الحسين بن علي (ت: ٧١١هـ)، **الكافي شرح البزودي**، ت: فخر الدين سيد محمد قانت، ط.١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ٢/٦٤٦.

[٦] فمثلا يحفظ الإسلام كرامة ولد الزنا مع أنه يشرع حد الزانيين إذا وصل الأمر إلى القاضي حفظا للكرامة أيضا؛ إذ الولد لم ينتهك الكرامة فتحفظ كرامته وإن جاء عن طريق غير كريم. ويثبت حرمة المصاهرة بالزنا باعتبار أنه سبب للولد؛ كرامة لهذه السببية، لا باعتبار أنه زنا وانتهاكا للعرض، ولم يثبت النسب حفظا للكرامة ومنعا لخلط الأنساب. كما

كما هو حاله اليوم، فيذوق فيها مرّ العذاب، وبين جعله مكرّما في حدود ظرفه الجديد بين أعدائه السابقين بأن يعيش بينهم كواحد من أهل بيت أحد الذين أضرّهم في الحرب، فكان الخيار الأخير.

وقد عدّها أبو زهرة القاعدة الأولى التي يقوم عليها المجتمع الإنساني في الإسلام مهما اختلفت الألوان والأجناس والأديان، ثم يتبعها بالعدالة والرحمة والمصلحة وغيرها[١]، ما يفهم أن الكرامة عنده مقصد عام للتشريع الإسلامي يقرن بمقصد المصلحة المتفق عليه أو يتقدم عليه من حيث الاعتبار.

فالكرامة إذن، إما أن تكون منشئاً لحق، أو هدفاً لتشريع، أو غاية لخلق، أو مناطاً لحكم، بل يمكن القول أنّ منظومة الأحكام الشرعية في مجملها تهدف إلى الحفاظ على هذا التشريف الإلهي المعنوَن بالكرامة، ومراعاة لوازمه من الواجبات والحقوق المستحقة للإنسان.

والكرامة في التشريع السياسي الإسلامي تعد أصل الحقوق والحريات، لمن أسلم ومن لم يسلم على السواء؛ لأنها مظهر شخصية الإنسان الاعتبارية وامتداد لها في المجتمع السياسي[٢]، كما يقول الدريني، فهي بهذا الاعتبار أصل ينشئ عنه الحقوق. وباعتبارها هدفا للخلق، وأن الغاية من التشريع الإلهي هي تحقيق ترقي الإنسان على مراتب الأكرمية المذكورة بقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات:١٣)، فإنها إخبار بأصل الكرامة يتضمن تكليفا بالحفاظ عليها وطلب الارتقاء في مراتبها من خلال تحصيل التقوى، فتكون الكرامة مقصدا إنسانيا في التشريع السياسي الإسلامي.

والأدلة الشرعية من الكتاب والسنة متكاثرة في التأكيد على مقصدية الكرامة، وهي تؤكد ثلاثة أنواع من التكريم: التكريم الإلهي للإنسان، وتكريم الإنسان نفسه، وتكريمه لغيره من أفراد جنسه.

أولا – التكريم الإلهي للإنسان:

الأصل في هذا الموضوع هو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾(الإسراء:٧٠)، و**مقصود الآية** من هذا الامتنان على بني آدم بهذا التكريم لهم في شرف الخلقة وتيسير أسباب المنافع وتفضيلهم على كثير من الخلق تفضيلا، هو: تذكيرهم بنعمته ليشكروها، فيزيدهم منها؛ وتعريفهم بشرف أنفسهم ليقدّروها، فينتفعوا بها[٣].

ففيها مضمون يحتوي على تعريف وتكليف في آن، تعريف بالنعمة وتكليف بتكريم الإنسان الذي كرمه الله، وكأن الآية الكريمة تقول: ولقد كرمنا بني آدم، فعاملوه بهذا المقتضى وحافظوا عليه مكرّما.

وفي الوقت نفسه، قد أفادت الآية الكريمة ثلاثة أنواع من مظاهر التكريم الإلهي هي:

لم يشرع قتل الوالد بولده قصاصا باعتبار كون الوالد سببا لحياة الولد، لا باعتبار القتل، بينما شرع القصاص في غيره حفاظا للحياة. وهكذا نجد الإسلام قد راعى مقصد الكرامة في المثالين الأولين، ومقصد النفس في الثالث، من جهتين.

[١] انظر: أبو زهرة، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، ص٢٥.

[٢] الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ص٩٧.

[٣] انظر: ابن باديس، **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، ص١٣١.

١. **تكريم الإنسان بالعقل**، قال الضحاك والسمرقندي: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ" أي: بالعقل والتمييز[١].
وعلى هذا التفسير ابن عطية والرازي والقرطبي، ويروى عن ابن عباس ﷺ[٢]؛ إذ بالعقل يتقي الإنسان ما يضره أو ويشينه وبه يتوصل إلى ما ينفعه، والعقل هو دليلهم إلى ما غاب عنهم من الأمور، والحيلة التي بها يسخرون لأنفسهم من هو أقوى منهم[٣].

٢. **تكريم الإنسان بالتمكين من أسباب المنافع**، فقد جعله الله مهيأ لتسخير المحيط الكوني له، إما انتفاعا وإما اعتبارا، وهذا هو تفسير الطبري لمعنى التكريم في الآية، ويؤيده السياق حيث جاء تكريم الناس مقرونا بحملهم على ظهور الدواب والمراكب ورزقهم مما لذّ وطاب[٤].

٣. **تكريم الإنسان بالوحي الإلهي**، أي: بالتكليف، وبهذا تم تفسير التفضيل في آخر الآية من بعض المفسرين. وحقيقة التفضيل هو تصيير الشيء ذا فضيلة، وهي الخصلة التي يترجّح بها الشيء على غيره، فيكون المعنى "وَفَضَّلْنَٰهُمْ" أي: في كونهم مستأهلين لتلقي الوحي الإلهي، مدعوين إلى دار السّلام، بخلاف كثير من الكائنات والأنعام[٥].

فالله تعالى قد كرّم الإنسان بالقدرات والإمكانات الخَلقية لتسخير المحيط الكوني لينعم بتحصيل منافعه، وفضّله بتكليفه بالعبادة والتعمير. وهناك طريقة لدفع ما يتبادر إلى الذهن من لزوم التكرار بين التكريم والتفضيل، تستفاد من تفسير الطيبي للآية، وإن لم يسق الكلامَ لذلك الهدف، فهو يذهب إلى تخصيص التكريم مستدلا بدلالة السياق الذي ينبئ عن ترقّ في المدح والامتنان، من ذكر الكرامة لبني آدم بكرامة أبيهم، بدليل ورود آية سجود الملائكة في هذا السياق، ثم تسخير الله لهم الأشياء والأرزاق، ثم تفضيله تعالى إياهم أيّ تفضيل[٦]، ولعله بالتكليف. وذهب البقاعي إلى أن حذف متعلق التكريم دلالة على التعميم على سائر الطين بالنمو، وعلى سائر النامي بالحياة، وعلى سائر الحيوان بالنطق. وجعل قوله تعالى "وفضلناهم" يعني: في أنفسهم بإحسان الشكل، وفي صفاتهم بالعلم، وفي رزقنا لهم

---

[١] السمرقندي، **بحر العلوم**، ٣٢١/٢. وقد أجمل الماوردي في **النكت والعيون** (٢٥٧/٣) تفسيرات "التكريم" في سبعة أوجه: أحدها: بإنعامنا عليهم. الثاني: بالعقل والتمييز. الثالث: بأن جعلنا منهم خير أمة أخرجت للناس. الرابع: بأن يأكلوا بأيديهم وغيرهم بفمه، الخامس: بالأمر والنهي. السادس: بالكلام والخط. السابع: بأن سخّرنا جميع الخلق لهم.

[٢] فذكر الرازي القوى الخمسة للنفس الإنسانية: الاغتذاء والنمو والتوليد والحس والحركة، ثم بيّن اختصاصها بقوة أخرى هي العاقلة المدركة لحقائق الأشياء وتطّلع على أسرار عالمي الخلق والأمر". الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٣٧٢/٢١. انظر: ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ٤٧٣/٣؛ والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٢٩٤/١٠؛ الثعالبي، **الكشف والبيان**، ١١٤/٦.

[٣] انظر: الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل (ت: ٣١١هـ)، **معاني القرآن وإعرابه**، ت: عبد الجليل عبده شلبي، ط.١، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ٢٥٢/٣؛ والجرجاني، **دَرْجُ الدُّرر في تَفسِير الآي والسُّوَر**، ٢٢٠/٢.

[٤] انظر: ابن جرير، **جامع البيان**، (ط. هجر)، ٥/١٥.

[٥] الجرجاني، المصدر السابق، ١٤٩/١ و٢٢٠/٢. وانظر: الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، ٨٧/٧.

[٦] نقلا عن: الآلوسي، **روح المعاني**، ١١٢/٨.

بما لذّ وطاب[1]. وما يقال من قصد التعميم المناسب لمقام الامتنان بالتكريم، المستفاد من حذف متعلق التكريم، يقال أيضا في حذف متعلق "حملناهم"، ويصبح "تقديره: على كل ما يصلح لحملهم عليه"[2].

خلاصة القول: أن المراد بالتكريم معنى ذاتي، هو جعله شريفاً بما يختص به ولا يوجد في غيره، والتفضيل معنى إضافي، هو تخصيصه بزيادة العطاء بالنسبة إلى غيره مع اشتراكهما في أصل العطية. والخلق مشتركون في أصل العطية بكرامة الإيجاد والهداية الفطرية، والتي جاءت الإشارة إليها في حكاية القرآن لقول موسى لفرعون: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه:٥٠).

ثانيا – تكريم الإنسان لنفسه:

إنّ الإنسان إذا علم أنّه مكرّم، وأنّ من تكريم الله له قربه تعالى منه برعايته وتعاليمه، فإنّ أبسط مظاهر تكريمه لنفسه هو تقدير الذات، وهذا يعني توفير ما يستلزم هذا التقدير مِن:

١. العلم والمعرفة: بأن يعمل عقله وقلبه وجوارحه في التفكير والتدبّر، وهذه هي الغاية المعرفية للإنسان الذي بها يكرم نفسه، وهذا ما يستفاد من تنصيص الله في مواضع من كتابه على القول: ﴿لِتَعْلَمُوٓاْ﴾ (المائدة:٩٧). ومتى ما تعلّم الإنسان كيف يقرأ باسم ربّه الذي خلق الكون، وتعلّم أن يقرأ باسم ربه الأكرم الذي علّم بالقلم وعلم الإنسان بالوحي ما لم يعلم (العلق:١–٥)، صار جامعا بين القراءتين؛ قراءة الفعل الإلهي في الكون المنظور، والكلام الإلهي في الكتاب المسطور، ويستجمع بذلك أنواعا من تكريم نفسه بمعرفة النعم والمنعم، ليشكره على أنعمه فيزيدها من فضله. قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾(الزمر:٩)، فالإنسان يكرّم نفسه بالعلم والعمل بمقتضاه.

٢. العبادة بمفهومها الشامل: بأن يزكّي نفسه بالعبادة، الشاملة في معناها العام وهذا يشمل كل ما فيه مصلحة للإنسان ويحقق رسالته التي خلقه الله وهيأه لها في الأحوال والأقوال والأفعال والدوافع التي يرضى الله عنها، ليرتقي الإنسان من خلالها إلى مراتب الأكرمية المذكورة بقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات:١٣). فأفادت الآية أن الكرامة على نوعين: كرامة ممنوحة بالولادة وكرامة مطروحة للبحث عنها، مدارها على قدر السعي المحمود؛ لأن التقوى التي هي غاية العبادة (البقرة:٢١) هي اسم إذا أفرد يجمع في معناه فعل المأمور به وترك المحظور على تبصر بالوحي.

ثالثا – تكريم الإنسان لأخيه الإنسان:

لقد نصّ القرآن الكريم في مواضع عديدة على ضرورة تكريم الإنسان للإنسان بوجه عامّ، وجاءت السنّة المطهّرة مؤيّدة ومبيّنة هذا التكريم، إلّا أن هناك نصوصا جاءت لتأكّد أنواعا خاصّة من التكريم لأناس معيّنين بالصفة، اهتماما بهم، وتذكيرا بما لهم من حقوق على المجتمع الإنسانيّ.

---

[1] البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ٤٧٦/١١.

[2] ابن باديس، **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، ص١٢٨.

وضمن هذه القائمة يدخل ما ذكره الله في هذه الآية الكريمة: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا﴾(النساء: ٣٦).

هكذا ينطلق الإنسان في تكريم أخيه بالإحسان إليه وجميل التعامل معه، والتّواصي بالحقّ وبالمرحمة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡمَرۡحَمَةِ﴾ (البلد:١٧). ودائرة التّواصي بالحقّ تشمل النّصيحة، ويدخل الفضل والتعاون على البرّ والتّقوى في دائرة المرحمة.

إنّ حقوق الإنسان مرتبطة بأداء ما على أخيه الإنسان من واجب، وبقدر ما يلتزم من مسئوليّة إزاء حقوق الاخرين. ولعله، لذلك جاء الوحي الكريم ينتقد الذين يتخلّون عن المسؤولية الاجتماعية، مبيّنا لهم أن ذلك من الإخلال بمقتضى كرامة الإنسان على أخيه في البشرية، فقال تعالى: ﴿كَلَّاۖ بَل لَّا تُكۡرِمُونَ ٱلۡيَتِيمَ ۝١٧ وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلۡمِسۡكِينِ﴾ (الفجر:١٧-١٨)، أي: بل لستم تكرمون اليتيم، ولا يحضّ بعضكم بعضًا على طعام المسكين، وهذه إهانة لكرامتهم بغير ما اكتسبوه تستحقُّون بانتهاكها أنتم الإهانة[١]. وقال الرسول ﷺ: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُوَقِّرْ كَبِيرَنَا"[٢]، أي: يكرّمه لأن التوقير يرادف الكرامة.

بل وانتقد القرآن التصور الخاطئ عن كرامة الأنثى وتفضيل الذكر عليها في الكرامة لمجرد ذكوريته، مع أنهما في كل شيء من حيث الأصل سواء، أبوهما آدم وأمهما حواء، قال تعالى مستنكرا صنيعهم هذا: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلۡأُنثَىٰ ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ ۝٥٨ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓۚ أَيُمۡسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمۡ يَدُسُّهُۥ فِي ٱلتُّرَابِۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ﴾ (النحل: ٥٨-٥٩).

أما قضية احترام كرامة الأقليات الدينية فقد رفع رسول الله ﷺ إلى مستوى أن قال: "ألا مَن ظَلَم مُعاهِداً، أو انتَقصَهُ، أو كلَّفَهُ فوقَ طاقَتِه، أو أخَذ منهُ شيئاً بِغيرِ طِيبِ نَفسٍ، فأنا حَجِيجُهُ يوم القيامةِ"[٣]، وقد بيّن الإسلام أن لهم ما لنا من الحقوق، وعليهم ما علينا من الواجبات.

بينما لم تعرف العنصرية العرقية يوما طريقا إلى الحضارة الإسلامية، منذ أن أعلن القرآن الكريم مبدأ المساواة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾ (الحجرات:١٣)، أي: أن الناس متساوون في وحدة الأصل، وأن الكرامة الممنوحة بالولادة أصيلة فيهم جميعا، ليس لواحد فضل على الثاني إلا بالعمل الصالح النابئ عن حالة التقوى، دون الأنساب والأحساب التي كانوا يفتخرون بها ويرون استحقاق الكرامة من أجلها.

---

[١] انظر: الطبري، **جامع البيان**، (ط. هجر)، ٣٧٨/٢٤.

[٢] أخرجه: أحمد، **المسند**، مسند ابن عمر بن العاص، ٥٢٩/١١ رقم ٦٩٣٧، وصحّح إسناده شيخنا الأرناؤوط.

[٣] أخرجه: أبو داود، **السنن**، الخراج والفيء والإمارة، باب في الذمي يسلم في بعض السنة، ٦٥٩/٤ برقم ٣٠٥٢، وإسناده حسن على ما رجحه شيخنا شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للسنن.

المطلب الثاني
منهج الإسلام لحفظ الكرامة

إذا كانت الكرامة الإنسانية تعني تلبية الحاجات الأساسية للإنسان بما تحافظ على إنسانيته، فإن حمايتها بهذا المفهوم تشمل توفير الحاجات العضوية كالتغذية والشرب والصحة، والحاجات الاجتماعية كالسكن والشغل والتعليم، والفكرية كحرية التعبير والتفكير، والروحية كحرية التدين والاعتقاد[١]، والسياسية كحرية التنقل والانتخاب والتجمع والمساواة، إلى غيرها من الحقوق التي أقرَّت عالميا في القرن الماضي بمواثيق دولية، ومع ذلك لا يزال كثير من الناس محرومين منها.

والكرامة مفهوم كلي نظري، ولكن الإسلام قد شرع من الأحكام العملية ما ينتقل بذلك المفهوم التجريدي إلى الواقع العملي المحسوس. ومن ملاحظة الإسلام للكرامة سلوكيا -كما يقول أبو زهرة- ألا ينظر الإنسان إلى الآخر بحسب الألوان، ولا يحتقر الجهلاء ولا المتخلفين مدنيا أو المختلفين عنه دينيا، وإنما الواجب احترام الآخر وإفادته بما يمكن من العلم والدين والبر والخبرة والحضارة. ومن هذا الملحظ أيضا يكرِّم الإنسان حيا وميتا، فأوجب الإسلام تجهيزه وتكفينه وتدفينه في الأرض. ويدل أيضا على مراعاة الكرامة في أيّ تصرف تجاه الآخر أن الرسول ﷺ حين مرّ به جنازة قام، فقيل له: إنها جنازة يهودي! فقال: "أَلَيْسَتْ نَفْساً"[٢]، ومنع السيد أن ينادي رقيقه بـ: عبدي وأمتي، وإنما يقول: فتاي وفتاتي[٣]. وفي سبيل حماية الكرامة منع الإسلام الاكراه في العقائد، وعمل على إزالة الفتنة في الدين، وكان أكثر القتال من أجل أن تحترم الإرادة الإنسانية، وأن يُحمى المرء من أن يُضَرَّ في دينه. وفي سبيل ذلك أباح حرية الفكر والتعبير، بشرط أن لا يخدش بالآداب العامة، وهذا الشرط نفسه منبثق من مراعاة الكرامة. وأباح للإنسان حرية العمل الذي يختاره ما دام مشروعا. ومنع الولاة من أن يضربوا أحدا، إلا أن يكون ذلك بحكم قضائي عادل، وكان عمر يضرب الذين يفعلون ذلك بمقدار ما ضربوا رعاياهم، بل منعهم من أن يسبوا أحدا من الرعية ووضع لذلك عقابا[٤].

هكذا إذن، حافظ الإسلام على منزلة الكرامة لبني آدم وجعلها مقصدا شرعيا، ومبدأ كونيا يضبط أساس الحكم والمعاملة مع جميع الناس، بغض النظر عن ديانة الشخص أو لونه أو لسانه أو عرقه أو

---

[١] انظر: تركستاني، خديجة، حماية الكرامة الإنسانية في السنة النبوية، **مجلة البحوث الإسلامية**، ع١٠٠، ص٢٠٧.

[٢] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي، ٨٥/٢ رقم١٣١٢؛ ومسلم، **الصحيح**، الجنائز، باب القيام للجنازة، ٦٦١/٣٢ رقم ٩٦١.

[٣] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق، ١٥٠/٣ رقم ٢٥٥٢؛ ومسلم، **الصحيح**، الألفاظ من الأدب وغيرها، باب حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد، ١٧٦٤/٤ رقم ٢٢٤٩.

[٤] انظر: أبو زهرة، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، ٢٩/٣٠. وسبق تخريج الأثر عن عمر عند بحث علاقة الحاكم والمحكوم.

جنسه. وقد أحاطه بسياج من المبادئ الحقوقية المتأصلة في الإنسان كالحرية والمساواة، وجعل الكرامة مرتكز الحقوق، وبتشريعات حازمة لا تحل لأحد المساس بكرامة إنسان بالاعتداء عليه أو إهدار حقّه.

ومن منهج الإسلام في رعاية كرامة الإنسان من الانتهاك تعظيم شأن حقوقه الأساسية، كحق التمتع بالحياة الصحية وبالعقل والدين والمال والنسل والعرض، ونماها بتشريعات من جانب الوجود تحثّ الانسان على العزة وما يستلزمها من النهوض المعنوي والمادي، وحماها من جانب العدم بتشريعات حازمة كالحدود، وقد فرض الجهاد بالنفس والمال دون السيادة والكرامة.

وفي القرآن الكريم ما يشير إلى هذين الجانبين في فرض الحماية، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾(المائدة:٣٢). وهدفه كما أفهم: من أجل ترسيخ احترام الكرامة الإنسانية من جانب حفظه من العدم فرضنا عليكم، كما فعلنا مع الذين من قبلكم، أن إهدار حياة شخص واحد لم يسبق منه أن أهدر كرامة غيره بإزهاق روحه أو إفساد في الأرض، فتلك الجريمة بمثابة قتل الناس جميعا، وذلك من حيث الجرأة على انتهاك أصل الكرامة التي هي مرتكز حقوق الإنسان كلها. ومن أجل الحفاظ على الكرامة من جانب الوجود أوجبنا عليكم مثل ما فرضنا على الذين من قبلكم من الأمم أن الساعي في تنمية الحياة بتوفير ما يبعد الخطر عنها، ولو بإحياء شخص واحد، فكأنما تحيي الناس جميعا، من حيث الدلالة على الالتزام باحترام مبدأ الكرامة.

ومن منهج الإسلام في فرض الحماية لكرامة الإنسان من الانتهاك الاعتباري نهيُه عن السخرية بالآخر ولو عن طريق المزاح، فرديا كان ذلك العمل أو جماعيا، ونهيُه عن إضافة الألقاب المسيئة للغير. وجاء ذلك صريحا في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(الحجرات:١١).

مما يؤكد ذلك عمليا ما رواه أبو داود في السير أنه حدث في إحدى الغزوات أن أخذ بعض الصحابة حبلا من رجل منهم أو كنانته، وغيّبوه في مكان ليمزحوا معه، وحين طلب الرجل غرضه ولم يجده راعه فقدانه، فجعلوا يضحكون منه. فلما خرج النبي ﷺ إليهم من الصوت، وعرف ما أضحكهم، قال: "لا يَحِلُّ لمسلم أن يُرَوِّعَ مسلما"[١]، فأعطى درسا تطبيقيا رعاية مشاعر الإنسان حتى في المزاح.

ذلك أن من مقاصد الشريعة أن توفّر للإنسان مسلما وغير مسلم حقوقه كاملة غير منقوصة، وتقوم سياستها على بعدين: **أولهما:** وضع التشريعات الإلزامية التي تنشئ الحق في المجتمع وتحافظ عليه. **ثانيهما:** بثّ الوعي الأخلاقي الذي يستحث ضمير الفرد على العمل من أجل تحقيق الحق[٢].

---

[١] أخرجه: أبو داود، **السنن**، الأدب، باب من يأخذ الشيء على المزاح، ٣٥٢/٧ رقم ٥٠٠٤، صححه الأرناؤوط.

[٢] جمعة، علي، **المساواة الإنسانية في الإسلام بين النظرية والتطبيق**، ط.١، القاهرة، دار المعارف، ٢٠١٤م، ص٤.

المطلب الثالث

مقتضيات الكرامة

إن الكرامة الإنسانية ترتبط في الفكر الإسلامي بالحرية والمسؤولية، أي الحقوق والواجبات، التي تناقض الاضطهاد واللامبالاة، وبالمساواة التي تناقض التمييز بين البشر بغير ما اكتسبوه باختيارهم.

ويذهب ابن عاشور إلى اعتبار الفطرة أصلا كليا ينبني عليه جملة من المقاصد الشرعية، خاصة كانت أم عامة، ويجعل الحرية والمساواة من أبرز المقاصد العامة التي تنبني على الفطرة[١].

لذلك اختار الباحث أن يجعل الحرية والمساواة مقصدين متفرعين من الكرامة، مع أن لهما علاقة قوية بالعدل أيضا، ولكن لما كانتا منبثقتين من الفطرة كانتا أقرب إلى الكرامة الإنسانية، وما جاء في الشرع من أحكام العدالة يعدّ إطارا حافظا لمقتضيات تلك الفطرة الإنسانية.

ويربط ابن عاشور بين مقصدي الحرية والمساواة، ويجعل الأول فرعا للثاني، فيقول: "لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة وذلك هو المراد بالحرية"[٢].

بينما يذهب الباحث إلى أن كليهما من فروع الكرامة؛ بموجب شهادة الحس، فإن الإنسان يولد حرّا في التصرف، وعندما يطرأ عليه التقييد ضمن المجتمع يبدأ ليشعر بقيمة المساواة مع الآخرين. فإذا كان أمر الحرية والمساواة متفرعا عند ابن عاشور عن وصف الفطرة، فإن هذه تشهد على تقديم الحرية في الاعتبار، لا من حيث الأهمية، وإنما من حيث الوقوع، وكلا منهما يستلزم وجود الأخرى، ولا تتم بهما مصلحة إلا إذا كانتا تحت ظل الكرامة.

ذلك، لأن الإنسان لا يشعر بامتلاء كرامته، كما يقول الدكتور الحبابي، إلا بمقدار ما يحسّ بأنه حرّ وأنه مساوٍ للآخرين كلهم، وعلى اتحادهما تبنى الأسس الداخلية والخارجية لكرامة الإنسان[٣].

ومن أجل تجلية مقصدَيْ: الحرية والمساواة، سنبيّن أهم ما يتعلق بالدراسة منهما في فرعين.

الفرع الأول – الحرية في الإسلام:

"الحرية" ملازمة للكرامة الإنسانية، فهي حق طبيعي لكل إنسان يحمله معه بمجرد ولادته حرا، وهي أغلى شيء يحرص عليه الإنسان. وتكاد جل المدارس الفكرية الإسلامية المعاصرة تتفق على أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد والفكر والعمل.

---

[١] الخوجة، **بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية**، ضمن مقاصد الشريعة لابن عاشور، ١٢٧/٢.

[٢] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣٧١/٣.

[٣] الحبابي، د. محمد، **من الحريات إلى التحرر**، ط.١، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ص١٠٢.

يقول ابن عاشور: "ولمّا تحقّق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرّع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحريّة"[١]. وحتى يتجلى مفهوم الحرية وأبعادها أكثر، سيدرسه البحث وفقا للنقاط التالية:

أولا – مفهوم الحرية لغة واصطلاحا:

من الصعب تحديد معنى "الحرية"؛ لذا عناها سيد قطب حين قال شعرا[٢]:

هي معنىً غير محدود فلا	تحصروها في حدود تتناهى
اتركوها تسبح الأرواحُ فيها	إنكم لن تدركوا يوما مداها

وبالبحث في قواميس اللغة نجد أنها مصدر من "الحرّ" ضد الرقّ، وأن حقيقتها في العربية: الخصلة المنسوبة إلى الحر[٣]. وبهذا الاجمال تطلق على معان، تستعمل غير الأولى بطريقة المجاز:

١. تصرّف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرّفاً غير متوقّف على رضا أحد آخر. ويقابله الرق، والحر بهذا الاعتبار من لم يجر عليه الأسر نحو ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾(البقرة:١٧٨).

٢. تمكّن الشخص من التصرف بكرامة، دون أن تتملكه الصفات الذميمة من الحرص والشّره. ويقابله العبودية للمادة التي أشار إليها الحديث: تعس عبد الدّرهم وتعس عبد الدّينار[٤].

٣. تمكّن الشخص من التصرّف في نفسه وشؤونه بمحض إرادته دون معارض. ويقابله: اعتقالُ التصرّف، وهو أن يُجعل مسيء التصرُّف في ماله بمنزلة العبد بوضعه تحت إرادة غيره[٥].

هذه المعاني الثلاثة جاءت مرادةً للشريعة أيضا؛ إذ كلها تنشئ عن الفطرة، حيث أن الإنسان ينشأ على الحرية في أول وجوده، وبها تصرف على الأرض حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التقييد[٦]. وكلها معان تحقّق في الإنسان المساواة على مقتضى الكرامة الإنسانية، وبقدر ما تربط الحرية بالفطرة الفردية التي يولد عليها كل إنسان، فإنها تربط الحرية أيضا بالعقل والعمل بمقتضاه.

فالمعنى الأول شائع في القرآن حيثما ذكر "تحرير رقبة" وصار في الفقه باب يسمى العتق، وباعتبار المعنى الثاني عُرّفت الحرية عند أهل الحقيقة بأنها: "مقام إقامة حقوق العبودية لله"[٧]، بحيث من بلغه يعتق من العبودية لنفسه، فتكون الحرية نهاية العبودية لغير الله[٨]. ولعله انطلاقا من هذه

---

[١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٣٧١.

[٢] العمري، د. علي، **أفاق الحرية**، ط.١، جدة، دار الأمة، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص١٥.

[٣] المُطَرِّزِيّ، **المغرب في ترتيب المعرب**، ص١١٠.

[٤] ذكر هذين المعنيين في لغة العرب: الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، ص٢٢٥.

[٥] هذا المعنى والمعنى الأول ذكرهما: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٣٧٢.

[٦] التقييد في البداية كان رمزيا واستثناءً كما يفهم من قصة آدم، حيث لم يحرم عليه سوى شجرة واحدة تسبب العري.

[٧] المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص١٣٨.

[٨] التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ١/٦٤١.

الفلسفة جاء قول مالك بن نبي: لم يَخلُق الله الإنسان حرّاً، إنما ليكون حرّاً[1]. وبالمعنى الثالث جاءت أحكام الذي لا يحسن التصرّف بشؤونه، ويطالب القرآن بترشيد الوليد منذ الصغر ليترك حرّا بعد الرشد.

وهناك من يعرّف الحرية لغة بشيء من العموم فيقول أنّها الخلوص، ثم يعرّفها شرعا بأنها: خلوصٌ حكميٌّ يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه[2]، سواء كان هذا الحق اعتباريا أو ماديا.

ومعنى تحقيق الخلوص يمكن أن يتّخِذ أبعادا متنوعة، فمنه ما هو أخلاقي يعود إلى معنى التخلص من أخلاق العبيد كالذل والبخل والابتذال، ومنه ما هو حقوقي يعني التخلص من التحجير والوصاية؛ ليتمكن الشخص من التصرّف في شؤونه بمحض إرادته من غير توقف على رضا غيره كالتخلص من الاستعباد والاستعمار، ومنه ما هو صوفي يؤُول إلى التخلص من الأغيار سوى الله.

أما "الحرية" اصطلاحا، فمن تعريفاتها ما نقل دايفيد هيوم بأنها: القدرة على التصرف طبقا لما تحدده الإرادة، ويقول جان جاك روسو أنها: "طاعة القانون الذي رسمه المرء لنفسه"[3].

ويعرفها الدريني بمعناها الشرعي عنده بأنها: "المكنة العامة التي قررها الشرع للأفراد على السواء، تمكينا لهم من التصرّف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير من الفرد أو المجتمع[4].

ويختار الباحث أن يعرّف الحرية بمعناها العام بأنها:

القدرة على التصرف بمحض الإرادة اختيارا بين البدائل الممكنة.

هذا تعريف للحرية بإطلاقها، بقدر ما تسمح الاستطاعة الطبيعية الممنوحة للفرد من الله تعالى بالإذن التكويني، بغض النظر عن نتائج حرية الاختيار سلبا أو إيجابا، فإن كان الاختيار إيجابيا في نتائجه، يناشد المصلحة الراجحة، كانت الحرية حافظة لإنسانية الإنسان وكرامته.

وفي هذا المعنى الأخلاقي للحرية قال الفيلسوف هيجل: "يشكّل الحق والنظام الأخلاقي والدولة الواقع الإيجابي الوحيد للحرية"، وقال الفيلسوف الآخر جان جاك روسو: خروج الإنسان عن قانون الحياة، ومخالفة النظام الذي أراده الخالق بتدبيره وحكمته، إنما هو إسراف في استغلال الحرية[5]. ويوضح جون ديوي أن فكرة الحرية مرتبطة في تقاليد مذاهب الأحرار عندهم بفكرة الفردية، ولكن من حيث ارتباط الفرد بالعقل. "فالأحرار عندهم هم الذين يوجهون سلوكهم ويسيرون أمورهم بحسب ما يمليه عليهم العقل وحده، أما أولئك الذين يتبعون هواهم ويجرون وراء شهواتهم وحسّهم، فمحكومون

---

[1] نقلا عن: العمري، **آفاق الحرية**، ص٣٥.

[2] التهانوي، المصدر السابق، ٦٤١/١.

[3] نقلا عن: العمري، **آفاق الحرية**، ص٦٧ و ٦٥.

[4] الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ص٤٠٤.

[5] نقلا عن: العمري، **المصدر السابق**، ص٦٥.

بهذا الهوى وبتلك الشهوات والحواس، فهم ليسوا بأحرار"[١]. ويقول ابن عاشور: "الإنسان في تصرّفاته مختار، تحمله على الخير تقواه، وينزع به إلى الشر فجوره، وقد هداه الله النجدين، فأمر ونهى"[٢].

ثم إن تعريف "الحرية" بـ"القدرة" قد يتماشى مع جميع المذاهب العقدية تقريبا، ما عدا الجبرية القائلة بأن الإنسان مسيّر غير مخيّر؛ لأن المدرسة الأشعرية تقرّ أيضا بقدرة ولو مجازية، حيث تمثل عندهم علاقة بين الإنسان وغيره من الأشياء، بناء على قولهم في السببية العادية، وليست قدرة حقيقية على الفعل مُنِحها الإنسان من الخالق. بينما تقول باقي المدارس الفكرية بأن قدرة الإنسان على اختيار الفعل حقيقية مؤثِّرة، وأن هذا لا يتعارض مع كون الله خالق كل شيء. وتفسّر ذلك المدرسة الحنفية بأن إحداث الاستطاعة في العبد فعل الله، بينما استعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازا. ومع هذا الاختلاف في المفهوم، إلا أن المذاهب تتفق على أن حرية الإرادة أساس المسؤولية.

ومثل هذا الاختلاف واقع بين الحضارات الأخرى أيضا في العصور الوسطى، وكان مصطلح الحرية يستخدم عموما في مقابل الرق والعبودية إلى قُبَيل قيام الثورة الفرنسية التي عرّفت الحرية بأنها: "قدرة الإنسان على إتيان أي عمل لا يضر بالآخرين"[٣].

ثم تنوّعت تعريفات "**الحرية**" في المفهوم الغربي حتى عدّ بعضهم مائتي تعريف لها[٤]، وهكذا **اتسعت أبعاد هذا المصطلح ليصبح يتضمن بعدين هما:** نفي القيود التي باتت تكبّل الحريات، ومشاركة المواطن في تقرير مصيره عبر المشاركة في إدارة شؤون الوطن[٥].

ثانيا- مظاهر الحرية:

للحرية أنواع متعددة كالحرية الطبيعية والمدنية والسياسية والفكرية والدينية، ولجأت الشعوب إلى تحقيق الحرية السياسية أولا، بمعنى أن يكون للشعب حق اختيار الحاكم ومراقبته ومشاركته في الحكم، باعتبارها الوسيلة الضامنة لحقوقها الأخرى، وكانت الخطوة الأولى لتقرير الحريات العامة.

يقول ابن عاشور في بيان كيفية حدوث التقييدات على الحرية: "الحرية من الفطرة، وهي مما نشأ عليه البشر، وبها تصرّفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت المزاحمة، فحدث التحجير"[٦].

وقد عالج كلّها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والبيان الإسلامي لحقوق الإنسان، وكرّسها حقا مفروضا للإنسان. فقد نصت المادة الأولى من الإعلان العالمي على ما يلي: "يولد جميع الناس أحرارا

---

[١] ديوي، جون، **الحرية والثقافة**، تعريب: أحمد قنديل، د.ط. القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت. ص٣٣.

[٢] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص٨٠.

[٣] المادة الرابعة من **الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان** الصادر سنة ١٧٨٩، انظر على النت موسوعة الويكيبيديا.

[٤] برلين، **حدود الحرية**، ص١٤؛ نقلا عن: العمري، **آفاق الحرية**، ص٨٤.

[٥] بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، ص٤٨؛ نقلا عن: العمري، **آفاق الحرية**، ص٥٠.

[٦] ابن عاشور، محمد الطاهر (ت:١٣٩٣)، **أصول النظام الاجتماعي**، ط.٢، تونس، الشركة التونسية، ١٩٨٥م، ص١٦٢.

متساوين في الكرامة والحقوق"، وأكّدت المادة الثالثة منه أن "لكل فرد الحق في الحياة والحرية"، وأعلنت المادة الرابعة أنه: "لا يجوز استرقاق أي شخص أو استعباده"[١].

ومما يلاحظ في هذا الإعلان قرنه الحرية بالحياة في مادته الثالثة؛ إشعارا بأنه لا قيمة حقيقية للحياة بدون الحرية، لكن دون أن يحدد ما أصل هذه الكرامة.

وجاء التنصيص في إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام في مادته الحادي عشر على أنه: "أ-يولد الإنسان حراً وليس لأحد أن يستعبده أو يذله أو يقهره أو يستغله ولا عبودية لغير الله.

ب-الاستعمار بشتى أنواعه وباعتباره من أسوأ أنواع الاستعباد محرم تحريماً مؤكداً، وللشعوب التي تعانيه الحق الكامل للتحرر منه وفي تقرير المصير، وعلى جميع الدول والشعوب واجب النصرة لها في كفاحها لتصفية كل أشكال الاستعمار أو الاحتلال، ولجميع الشعوب الحق في الاحتفاظ بشخصيتها المستقلة والسيطرة على ثرواتها مواردها الطبيعية".كما نصّ البيان في مادته الثانية عشر أن: "لكل إنسان الحق في إطار الشريعة في حرية التنقل، واختيار محل إقامته داخل بلاده أو خارجها، وله إذا اضطهد حق اللجوء إلى بلد آخر، وعلى البلد الذي لجأ إليه أن يجيره حتى يبلغه مأمنه، ما لم يكن سبب اللجوء اقتراف جريمة في نظر الشرع"[٢].

ويلاحظ من جمال العبارة في هذا البيان قرنه الولادة بالحرية؛ إشعارا بأنها منحة فطرية إلهية تأتي مقرونة بولادة أي إنسان، وليس لأحد الحق في سلبها.

لكن يؤخذ على جملة هذه الحريات بأنها نظرية، تعطي الإنسان إمكانات اعتبارية دون أن تمكنّه من وسائل بلوغها أو تحميها من القهر والتعجيز. وأنى لها أن تتحقق في ظل انحصار سيطرة الثقافة والثروة والسلطة في فئة محدودة من المواطنين المساويين للآخرين نظريا في تلك الحقوق، تمارس الإكراه الخفي بتكييف أذواق الجماهير بما تناسبهم بالسيطرة على أدوات الاتصال والتعليم والتثقيف[٣].

إن تزاحم مصالح الأفراد يستدعي ضرورة إيجاد الدولة كسلطة تنظّم الحريات، ولكن عليها قبل التنظيم ومن خلاله أن ترعى الحريات، وأن تحظر كل الحظر من مجاوزة الحد المشروع في ذلك، فإن "موقف تحديد الحرية موقف صعب وحرج ودقيق على المشرّع غير المعصوم"، كما يقول ابن عاشور، "فواجب ولاة الأمور التريث وعدم التعجل؛ لأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية يعدّ ظلما"[٤]. ومن ضمن ما يستدل لهذا الرأي: قاعدة البراءة الأصلية وأدلتها، فلا يصح ولا يجوز بحال وضع تشريع يقيّد حرية الإنسان شرعا إلا وفقَ المصلحة الراجحة.

---

[١] الموقع الرسمي للإعلان العالمي لحقوق الإنسان: http://www.un.org/ar/documents/udhr.

[٢] إعلان القاهرة على الرابط التالي: https://ar.wikipedia.org/wiki/إعلان_القاهرة_(١٩٩٠)/.

[٣] الغنوشي، راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ط.١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص٣٢.

[٤] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص١٧٧. وأكد في **المقاصد** (٣/٣٨٣): أن الاعتداء على الحرية ظلم.

ونظرا أن عوائق الإرادة الحرة والفعل الحر ليست كلها خارجية، فمنها ما هو ذاتي، وقد يكون الأهم، يعود إلى سيطرة الاندفاع والنزوة أو إلى غياب الوعي المعرفي. ويلاحظ أن الحرية الفردية قد لا تكون موزونة بمقتضيات الشرع والعقل، فتصبح حينئذ ممارسة الإنسان لأبسط حاجاته الغريزية مضرة له قبل غيره، كالطعام مثلا، فإن الإنسان إذا غلبت عليه شهوته فأكل دون توازن حتى صار بطنا، انقلب ذلك شرا عليه ومفسدة، وهكذا الأمر في كل شيء حين يصبح المرء عبدا لهواه. وبما أن الإنسان مفطور على التدين، فإن الذي يحرّره هو عبادة الله وحده، الذي من أجل التوفيق بين متطلبات الغرائز وحكم العقل، وبين حرية الذات وحرية الآخر، أرسل بالوحي شريعةً تهدف كفالة مقاصد الإنسان، فردا أو جماعة، بما يصلحه بجلب النفع ودفع الضرر، ويجعل للحرية صياغتها الإيجابية.

وعليه، فإن الدين الإسلامي والمواثيق الدولية توجب على الدولة والمجتمع القيام بتوفير الحريات بمختلف مظاهرها الدينية والفكرية والسياسية والمدنية في وفق الشرع والأنظمة التي لا تخالفه.

ثالثا- مقصدية الحرية:

لقد عدّ ابن عاشور [١] تعميم الحرية لكل الناس من مقاصد الشرع، ومن قبله الطهطاوي [٢]، ومن ثم عدّ مقولة الفقهاء: "الشارع متشوف للحرية" بمثابة القاعدة الفقهية؛ إذ جاءت نتيجة لاستقرائهم تصرفات الشريعة في شتى أحكامها، وإن غلب في استعمال الفقهاء قديما توظيف الحرية بالمعنى المقابل للرق. فلا يحق للحرية أن تُقيد إلا بما يدفع به عن صاحبها ضرّا ثابتا أو يجلب به نفعا، ولذلك تعتبر "الحرية أثقل عبء على الظالمين" [٣]. ما يفهم منه أنه يعدُّها مقصدا للسياسة.

وهاهو عمر بن الخطاب ﷺ قبل أربعة عشر قرنا يستدعي واليه بمصر إلى المدينة لمَّا علم أنّ أحد أولاد الوالي ترفّع على أحد العامة وضربه من غير جريمة، فقال مقولته المشهورة: "مذ كم تعبَّدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" [٤]، أي كونهم أحرارا أمرٌ فطري، فإن المولود ييفع حرًّا لا يعرف التقييد.

وإذ قد كان الإسلام دين الفطرة، فكل ما هو من أصل الفطرة فهو من شُعَب الإسلام ما لم يمنعه مانع. ويوضح كون الحرية من مقاصد الإسلام أكثر قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف:١٥٧)، لأن معناه أنه جاء ليرفع عنهم التكاليف الشاقة التي كلفوا بها، والعبودية التي كانوا عليها من عبودية الأصنام وعبودية أصحاب النفوذ والمغانم من الملوك والقادة [٥].

---

[١] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٣٧١.

[٢] الطهطاوي، **مناهج الألباب في مباهج الآداب العصرية**، ص١٨.

[٣] ابن عاشور، **أصول النظام الإسلامي**، ص١٧٠.

[٤] أخرجه: ابن عبد الحكم، عزاه إليه المتقي الهندي، **كنز العمالفي سنن الأقوال والأفعال**، ١٢/٦٦١.

[٥] ابن عاشور، محمد الطاهر (ت: ١٩٧٣م)، **أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة**، نُشر عام ١٣٥٣هـ الموافق ١٩٣٤م، وأعيد نشره في موقع الدرر السنية، قسم المقالات، يراجع صفحته على النت: www.dorar.net.

لقد بيّن القرآن أن البشرية لم تتحرر من الأغلال إلا بالوحي، قال تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾(البينة:١)، أي: متحررين حتى جاءهم بيّنات الوحي التي تزكي الضمير فالسلوك، وتجعل الإنسان يعيش حرا طبقا لقانون الإيمان الذي اختاره بمحض الحرية.

وممن صرح بأن الحرية من الممكن أن تدرج مع المقاصد السياسية هو الدكتور مازن هاشم، ويرى أن ذلك هو مقصود ابن عاشور كما فَهِم من أكثر عباراته في الحرية، منها ما ذكره من تعامل الشريعة مع الرق على التدريج؛ لتشابكه في ذاك الزمان مع أوجه كثيرة من انتظام حياة البشر. ثم يعود الدكتور ويرجّح أن تكون الحرية مقصدا إسلاميا عاما يؤصل الرؤية نحو الإنسان ودوره في الأرض[١].

ويرى الباحث أن الحريات بما أنها من الحقوق الممنوحة من مانح الحياة، فالمكلف شرعا بتوفيتها بالعدل هي السلطة، فتكون من المقاصد السياسية؛ إذ الدولة هي الجهة النائبة عن الأمة في حفظ الحريات عن التعدي عليها، وليس لها أن تسلبها؛ إذ ليست منحة تمنحها السلطة.

ولما قامت الثورات في المجتمعات الغربية لرفع الظلم والطغيان عنها، كانت المطالبة بالحرية هي المرتكز الأساس. ومن أبرز الفلسفات التي مهّدت لذلك هي نظرية روسو في "العقد الاجتماعي"[٢]، التي تقول إن الأفراد نشأوا في حالة طبعية يمارسون حرياتهم المطلقة وحقوقهم، ولما نشأت الدولة كان الهدف من قيامها حماية تلك الحقوق وتنظيمها، وتحقيق هذا الهدف هو سبب شرعية سلطتها. فكان التحدي الأكبر في ظل هذا التصور هو إيجاد التوافق بين وجود السلطة وحق الحرية الفردية[٣].

ولما كان الإنسان مدنيا بطبعه، يحتاج إلى الاتصال والتعاون ببني نوعه في قوام شؤونه، كانت الحرية المطلقة تنافي مدنيته هذه، وبالتالي يتعيّن تحديد الحرية المحمودة بحدود حرية الآخر وكرامته، ومن هذا المنطلق تعتبر الحرية جعلا تشريعيا أيضا؛ إذ هو يعطي لها مفهومها المادي وصياغتها.

صيانةً لهذه الحريات العامة بما يؤكّد كرامة الإنسان عموما، جعل التشريع الإسلامي السياسي ممارسة الحرية مقيدة بمبدأ المحافظة على حق الغير من الفرد والمجتمع والبيئة، بدليل أن حرية كل واحد من البشر يُنشئ مسؤولية الحفاظ على حرية كل إنسان تجاه الآخر، وهذا بالطبع يتنافى مع الحرية المطلقة، لكنها الصيغة الإيجابية للحرية في ظل مجتمع لا تسوده الفوضى. في هذا المعنى

---

[١] انظر: هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية مدخل عمراني**، ص٨٦.

[٢] أشهر من نسبت إليهم هذه النظرية هم ثلاثة: تماس هوبس وجون لوك وجان جاك روسو. وتتميز نظرية روسو بأنها تجعل أطراف هذا العقد هم الأفراد بصفة مستقلة ثم بصفة جماعية، وأن من مقتضاه تنازل الأفراد عن بعض الحقوق. بينما عند هوبس الأفراد هم الأطراف فقط، وعند لوك هم الأفراد والحاكم، وعندهما يقتضي التنازل عن كل الحقوق. وعندهم جميعا يصبح هذا العقد هو مصدر الحقوق، بينما في الإسلام مصدرها الأول هو الشرع وعلى مقتضاه تتكيف الحقوق الناشئة عن العقود. انظر: العجلان، د. فهد بن صالح، **الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة**، المركز العربي للدراسات الإنسانية، بدون معلومات أخرى للنشر، ص١١٧.

[٣] القرني، د. محمد بن حجر، **التشريع الوضعي دراسة عقدية**، ط.١، جدة، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص١٧٩.

يقول الشاطبي: إن حق الشرع في استعمال الحقوق العادية والحريات العامة من الفرد يظهر من جهتين: "من جهة وجه الكسب، ووجه الانتفاع؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعا"، ولا خيرة فيه للفرد حتى يسقط حق الغير باختياره هو، وفي بعض الجزئيات لا في الأمر الكلي كالحياة، "ونفس المكلف أيضا داخلة في هذا الحق؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف"[1]. وهذا يوضح أن التشريع الإسلامي غير منقطع الصلة بالأخلاق، وبالتالي فالحريات العامة، وإن كانت من النظام الشرعي العام، يلاحظ فيها ما ينشأ بتعدّد حريات الأفراد من المسؤولية تجاه حق الغير.

ولا أجد تناقضا بين الحرية والمسؤولية (التكليف)؛ لأن معنى الحرية موجود في الإنسان من حيث لم يجعل الله في تركيبه ما يجبره على الإيمان، ولا سمح له بأن يجبر غيره عليه، وإنما أعانه؛ بالفطرة الدافعة إلى الهداية، وبأسباب العلم وبإرسال الرسل والكتب. فكان من مقتضى الحرية واقتنائه أسباب الهداية أن يكون الإنسان مسؤولا عن اختياراته الإرادية الحرة، فإذا آمن وعمل بموجبه إنما يفعله استشعارا للنعمة الدافعة به إلى شكر المنعم والمحبة والطاعة، فيكون الحرية قد اندمجت بالمسؤولية لتثمر العبادة. ومن ثَّم كان الإنسان في الفكر الإسلامي كائنا مكرّما، معَدًّا بإمكانات تأهّله من الترقي في مراتب الأكرمية بما شرَّف نفسه وكلّفها للقيام بواجب الخلافة حين اختار حمل الأمانة.

-وهنا **شبهة تثار حول مقصدية الحرية**، وهي مشكلة الرق التي لم يبطلها الإسلام.

والجواب عليه أن نبيّن طريقة الإسلام في تعامله مع الأمور حين تتعقّد، فتتعارض المقاصد. فلما كان من دأب الشريعة رعاية المصالح المشتركة بحفظ النظام العام فقد اختارت أن يكون طريق نشر الحرية والاصلاح الاجتماعي عموما تدريجيا، وهذا ما منعها عن إبطال العبودية الموجودة دفعة واحدة، مع أن ذلك يخدم مقصدها، إذ كان نظام المجتمعات تقوم على ذلك، وعوّض ذلك بتضييق أسباب الاسترقاق، وتخفيف آثار حالته بإيجاب معاملتهم بالحسنى، وتكثير أسباب رفعه، حتى جعل تحرير العبيد من أعظم القربات وأنفع الكفارات، فلو لطم الشخص عبده كانت كفارته أن يعتقه[2].

فالإسلام نظر إلى طريق يحفظ بها مقصديه؛ نشر الحرية وحفظ نظام العالم، بأن سلَّط عوامل الحرية على عوامل العبودية، مقاومة لها لتقليلها، وعلاجاً للباقي منها، وذلك بإبطال كثير من أسباب الاسترقاق، وقصره على سبب الأسر خاصة؛ لغاية هي تحجيم الحروب بتخويف الظالمين من خلالها بأخطر العواقب وهو الأسر، ثم ترويضهم بالتربية في حضن بيت للمسلمين ليصبح كأحد أفراده.

فأبطل الاسترقاق الاختياري ببيع المرء نفسه، أو بيع كبير العائلة بعض أبنائها، أو الاسترقاق لأجل الجناية بأن يبقى الجاني عبداً للمجني عليه كما حكاه القرآن في حالة مصر من قصة يوسف

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ٢/٥٤٥-٥٤٦.

[2] يراجع: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣٩٢.

مع إخوته (يوسف: ٧٥)، وأبطل الاسترقاق في الدَّين الموجود لدى الرومان وغيرهم، وأبطل الاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية الواقعة بين المسلمين، وأبطل استرقاق السائبة كما حدث ليوسف إذ وجدوه.

وباستقراء هذه التصرفات ونحوها حصل لعلماء الشرع اليقين بأنه قاصد بث الحرية وتعميمها[١].

ومع هذا، إلا أن الباحث لا يرى الحرية مقصدا مستقلا، بل مقصدا متفرعا عن الكرامة الإنسانية، فيقيد بها، بدليل أن الإسلام قد قبل نوعا واحدا من الرق في عصره الأول لما كان هو في تلك الظروف التاريخية أفضل مظهر ممكن لتكريم الأسير بضمّه إلى أسرة المنتصر ونهي السيد عن أن يتصرف به إلا بمقتضى الكرامة. وبدليل أن الحرية المطلقة وهم، وليست محمودة، كما يحمد مثلا العدل مطلقا أو الكرامة مطلقا، ولذلك تذكر مضافة إلى شيء ما كحرية الاعتقاد أو التعبير ونحوهما. إذ ما من حرية من غير حقوق وواجبات، وعادة ما توجد الحرية مقيدة بعرف اجتماعي أو تشريع قانوني، ولما أطلقت بعض المذاهب اللبرالية مفهوم الحرية مجردة من الكرامة ومن معاقل العدل، تحوّلت إلى حرية الشهوات وفوضى العبث[٢]. ثم لأن فحوى الحرية مستصحب في أصل التشريع، وكانت هي أصل الحقوق التعاقدية كلها كعقد البيعة والزواج والبيع وغيرها، فإن في جعلها مقصدا مستقلا عن الكرامة فيه وجه اخلال بمفهوم الاجتماع الذي تهتم به السياسة، لما يفهم منها أحيانا وجه من الانفراد عن المجتمع باسم الحرية حتى في ما يخدش مفهوم الآداب والحياء.

واتساقا بهذا التصور اهتم الإسلام خصوصا بثلاثة أنواع من الحرية:

١. حرية الفكر والاعتقاد: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).
٢. حرية الذات: من الطغيان الأيديولوجي السياسي الظاهر في تحرير موسى شعبه من فرعون.
٣. حرية النفس: بتوجيه الشهوات بالعفة نحو وضع تنال فيه اللذة دون أن يكون لها عاقبة سوء.

الفرع الثاني – المساواة في الإسلام:

المساواة قضية جليلة الأهمية، وهي من أعظم مقتضيات الكرامة الإنسانية، وبحسب ابن عاشور فإنها "أول آثار الأخوة وأصدق شواهدها"[٣]. وطبقا لما أقره الإسلام فإنها تعمّ الجنسّ البشري كلّه دون أي تفريق، فالناس كلهم متساوون في القيمة الإنسانية المشتركة، انطلاقا من وحدة الأصل ووحدة التكليف، وليس هناك تمييز بينهم من أيّ حيثية، وإنما يقوم التفاضل في أشياء أخرى خارجة تماما عن عنصرهم الإنساني تعود إلى مسؤولية حرية الاختيار.

من أجل تجلية المصطلح أكثر نعقد في البيان نقاطا على النحو التالي:

---

[١] يراجع لمزيد من التفصيل منبحث الحرية عند: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٣٧٢-٣٧٩.

[٢] انظر: هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية؛ مدخل عمراني**، ص٣٣٩؛ وغرايبة، **الحقوق والحريات الأساسية**، ص٤٢.

[٣] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص١٤٤.

أولا – مفهوم المساواة لغة واصطلاحا:

المساواة لغة: المماثلة والمعادلة، مصدر قولهم: ساواه يساويه إذا عادله، وسواءُ الشّيءِ مثلُه[1].

واصطلاحا: تعني المساواة في الفلسفة أن يكون للمرء مثل ما لأخيه من الحقوق والواجبات[2].

فهي "قيمة لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع، وهي أشرف نسب العلاقات بين الأشياء، لأنّها هي المثل بالحقيقة"[3]، حيث تجعل الجميع سواء بسواء. وعليه فإن المساواة تعني العدالة في عدم التفرقة بين إنسان وآخر على أساس خلقي يخرج عن فعل الإنسان واختياره.

أما المساواة في الأدبيات السياسية والحقوقية الراهنة فهي تعتبر أحد حقوق الإنسان وأولها، والتي بلورها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ديسمبر ١٩٤٨م. وتقرير هذه الحقوق من قبل الدين يعزز من أهميتها، ويجعل إيمان الفرد حارسا لها ودافعا إلى النضال من أجلها. بل إن الدين الإسلامي يرتقي بكثير من تلك الحقوق إلى مرتبة الضروريات التي يأثم الإنسان إذا لم يأخذ بمقتضياتها، وليس له التفريط فيها أو التنازل عنها، كما قد يفعل ببعض حقوقه[4].

خلاصة الكلام أن المساواة غاية العدالة التي تسعى لتحقيقها، والعادل في الحكم هو الحاكم بالسوية؛ لأنه يخلف صاحب الشريعة في حفظ المساواة، و"المستمسك بالشريعة يعمل بطبيعة المساواة، فيكتسب الخير والسعادة من وجوه العدالة"[5]، من هنا جاء تعريف العدل بأنه "القسط اللازم للاستواء"[6].

ثانيا – مظاهر المساواة:

المساواة في القيمة الإنسانية بين البشر أمرٌ فطريّ كما تقدم.

ولا يجد الباحث تعبيرا يقرّر هذا المعنى أبلغ من خطبتهﷺ في حجة الوداع أمام أكبر جمع شهدته مكة في ذاك الوقت حين قال: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى"[7]. وبهذا وضّح عدم التمايز بين الناس بسبب الاختلاف في الجنس أو اللون، وعمّم ذلك في كل شيء حين حصر التفاضل في العمل النافع.

---

[1] ان منظور، **لسان العرب**، ١٤/٤٠٨، مادة سوا.

[2] ابن حميد وآخرون، **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**، ٧/٢٧٩٥.

[3] ابن مسكويه، أحمد بن محمد(ت:٤٢١هـ)، **تهذيب الأخلاق**، ت: ابن الخطيب، ط.١، مكتبة الثقافة الدينية، ص١٢٩.

[4] انظر: عثمان، د. محمد فتحي، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي**، ط.١، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢م، ص٢٠-٢١؛ وعمارة، د. محمد، **حقوق الإنسان ضرورات لا حقوق**، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٥م، ص١٤-١٧؛ نقلا من: الهاجري، **الكرامة الإنسانية وأثرها في البناء الحضاري**، ص١٨٠.

[5] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص١٢٨، وانظر أيضا الصفحة ١٢٩.

[6] الجاحظ، **تهذيب الأخلاق**، ص٢٨. نقلا عن: ابن حميد وآخرون، **نضرة النعيم**، ٧/٢٧٩٥.

[7] البيهقي، **شعب الإيمان**، ٧/١٣٢ رقم ٤٧٧٤، وصححه لغيره: الألباني، **السلسلة الصحيحة**، ٦/٤٤٩ رقم ٢٧٠٠.

ولو نظرنا في السياق التاريخي لهذا الخطاب، وعرفنا البيئة الثقافية والسياسية السائدة حين أعلن للعالم تلك المقالة النيّرة، التي"تدل على المساواة، وأن التفاضل بالعمل، ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه"[١]، لَعَلِمْنا قدر التحوّل الكبير الذي أجراه الإسلام في الإنسانية.

وانطلاقا من هذه المساواة المطلقة بين الناس كافة في القيمة الإنسانية المشتركة، يساوي الإسلام بين البشر في جميع الحقوق الناشئة عن هذا الأصل، كالحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويعدّ ذلك أمرا مفروغا منه بالأمر الإلهي قبل أن يكون بإقرار البشر.

ثم جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في القرن الماضي ليعلن بحق قضية المساواة، ويمكن إجمالها فيما نصت عليه المادة الثانية من إلغاء التمييز بجميع أنواعه بهذه الصيغة: "لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيا كان أم غير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو الولد، أو أيّ وضع آخر..."[٢].

وهذا ما أكّده أيضا إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام في مادته الأولى، ونصّ في مادته السادسة على مساواة الجنسين، التي أثيرت حولها شبهات، بأن:

"أ-المرأة مساوية للرجل في الكرامة الإنسانية، ولها من الحق مثل ما عليها من الواجبات، ولها شخصيتها المدنية، ذمتها المالية المستقلة، وحق الاحتفاظ باسمها ونسبها.

ب-على الرجل عبء الإنفاق على الأسرة ومسؤولية رعايتها"[٣].

فالشريعة الإسلامية لم تعتبر في إقامة المساواة بين الجنسين، إلا انتفاء الموانع، وهي عوارض إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء، أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة، كمنع مساواة المرأة للرجل فيما لا تستطيع أن تساويه فيه بموجب الخلقة كإمارة الجيش، أو كإعطاء المرأة من الإرث بالعدل زائدا أو ناقصا من حظ الرجل بحسب مقتضيات الحال.

ثالثا – مقصدية المساواة:

المساواة مقصد شرعي نشأ عن الكرامة الإنسانية وعن فطرية الدين وعموم الشريعة. فكون الناس سواء في أصل الخلقة يستلزم منه الاستواء في الاعتبار الإنساني، وكون الشريعة عامة يستلزم منه المسؤولية الإنسانية المتكافئ، وهذا يعني التكافؤ في الحقوق الناشئة عن هذه التسوية.

فالناس سواء في البشرية، وما شهدت به الفطرة من التساوي فيه فرضته أحكام الشريعة، وكل ما شهدت الفطرة منه بالتفاوت بين الناس كان التشريع قواما للأمور بالعدل.

---

[١] السرخسي، **المبسوط**، ٢٣/٥.

[٢] الموقع الرسمي للوثيقة على الرابط التالي: http://www.un.org/ar/documents/udhr/.

[٣] إعلان القاهرة على الرابط التالي: https://ar.wikipedia.org/wiki/(١٩٩٠)_إعلان_القاهرة/.

والاتساق المنطقي بين خصيصة الشمول ووحدة التكوين يثبت كون المساواة مقصدا، وكونها حقا إنسانيا مشتركا بين البشر[١].

المساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع، فالبشر متساوون في حقوق الحياة بحسب الفطرة، وهم سواء في أصول التشريع كحفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل والعرض، وحق القرار في الأرض لمن نشأ فيها أو استوطنها، وفي أسباب البقاء على حالة نافعة. "فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكتفي بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي. ولذلك صرح علماء الأمة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء"[٢].

ويُفْهم من ابن عاشور أن للمساواة في الإسلام طرفين: أحدهما تابع للعقيدة وفيه المساواة التامة، وهي مظهر من مظاهر الدخول في الجامعة الإسلامية، وثانيهما تابع للتشريع الذي يرعى العدل، وقد يظهر فيه نوع تفاوت يقتضيه الاختلاف الخلْقي[٣]. يقول في هذا المعنى: "المساواة التي سعت إليها الشريعة الإسلامية مساواة مقيدة بأحوال يجري فيها التساوي، وليست مطلقة في جميع الأحوال؛ لأن أصل خلقة البشر جاءت على التفاوت في المواهب والأخلاق..."[٤].

كما ينبّه الفاسي إلى أن بعض المساواة عدل لا شك فيه، وبعضها ظلم لا شك فيه؛ لأن مساواة من يستحق بمن لا يستحق هي الظلم بعينه". ثم قال: "والمساواة التي يقبلها الإسلام إذن هي التساوي في العدل المطلق،... وهذه المساواة أمام القانون، تطبق على كل أحد،... حتى قال محمد بن عبد الله ﷺ: والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها"[٥].

ويرى الدكتور مازن هاشم أن صياغة ابن عاشور لمقصد المساواة يعتريها كثير من الغبش؛ إذ يقر بنفسه أن الطرف الثاني قسيم للطرف الأول وفرع منه، ثم يؤكّد أن كثيرا من تفاصيل الأول صالحة أن تقرّر في الثاني، وكأنه يلغي فائدة التقسيم إلى طرفين. ويزداد الغبش حين يقول أن: "بين القسمين قسم ثالث، هو مجال الشرائع في مقاصدها من التشريع من مفرط ومقصر، ولا شك أنّ حظ الشريعة المثلى أن تراعي الوسط العدل من الأحوال فتعتبر المساواة بحالة وسط"[٦]. كما يرى أن ذكره للعوارض المانعة من المساواة، وهو بصدد إثباتها من المقاصد العامة، لا يناسب بالصياغة المقصدية الجامعة لمعاني الإسلام أن تورد عليها الاستثناء، وإن كان يناسب الفقه لضبط المسائل التطبيقية[٧].

---

[١] انظر: الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ص٥٤.

[٢] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٢٨١.

[٣] انظر: ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص١٤٥؛ هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية مدخل عمراني**، ص٨٢.

[٤] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص١٤٤.

[٥] الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص٢٦٧-٢٦٨.

[٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٢٨١.

[٧] انظر: هاشم، المصدر السابق، ص٨٤.

ويرى الباحث أن التفاصيل التي ذكرها ابن عاشور مفيدة في المجال المقاصدي أيضا، وذلك في معرفة رتبة مقصد المساواة إذا ما عورضت من قبل مقصد آخر مثل الكرامة أو العدل، فتعلم أنها تنضبط بهما، فهي أعلى منها، ولا يعتبر مثلا المساواة بين الذكر والأنثى في تكليفها بما يتعارض مع أنوثتها من العمل الذي يخدش بكرامتها، ولا اعتبار للمساواة في الميراث عندما تعارض معاقل العدل.

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ (الحجرات: ١٣)، يبيّن بالتصريح أو الايماء أمرين في هذا الموضوع، وهما:

١. أن الأصل البشري المشترك مدعاة للتعارف، الذي يفهم من سياق الآية في ترتيب التعارف على ذكر وحدة المصدر، والذي يمحو بدوره جميع أشكال العنصرية الهدامة، ويجعل أعضاء الأسرة البشرية متساوين من حيث القيمة الذاتية والحقوق الأساسية.

٢. إجراء التفاضل في الأكرمية بقدر التقوى هو إقرار ضمني بوجود أصل الكرامة الذاتية في الإنسان؛ إذ المقارنة الصحيحة تكون بين من يشتركون في أصل الشيء، وكأن الآية تقول: إن الأكرم عند الله بين أصحاب الكرامة الممنوحة بالولادة هو الذي ينمّي كرامته الأصلية بالكمال النفساني الذي تخططه التقوى من خلال الاتقاء عن كل ما ينتهك الكرامة. ولذلك قلنا سابقا بأن الآية تفيد نوعين من الكرامة هما: الكرامة الممنوحة بالولادة والكرامة المطروحة لكسبها بالسعي.

باختصار، الآية تفيد أن وحدة الأصل سبب يدعو إلى المساواة في أصل الكرامة وما يتبعها من حقوق، وأن من مقتضاه الوظيفي التعارف لا التصارع أو التفاخر، وأن غاية التقوى هو نماء الكرامة.[١]

---

[١] قارن بما عند: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٢٦٢/٢٦.

المبحث الثاني

مقصد نشر الرحمة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الرحمة في الإسلام

المطلب الثاني: منهج الإسلام في شيوع الرحمة

المطلب الثالث: التراحم الحضاري عبر التواصل

تمهيد

تقدم تأصيلنا للعلاقة بين مقاصد الشرع والسياسة في الحكم على خاصية العموم والشمول، ويُبَيّن البحث هنا أن هذه الخاصية عند الدكتور طه عبد الرحمن تتكون من ركنين هما: التوسع المبدع الذي يرتقي بالإنسان إلى رتبة الإحسان، والتعميم المبدع الذي ينتقل من انهزامية الدفاع إلى سلوك طريق العطاء، من أجل تشكيل مجتمع الإنسان الذي يعتمد عقلانية الآيات لا مجرد عقلانية الآلات. وهذا، خلافا لمجتمع الأفراد الذين تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى، والذي يبنيه اليوم التطبيق الحداثي المعاصر. ورسالتنا –معشر المؤمنين بالوحي المنْزل– تتعلق بغيرنا بقدر ما تتعلق بنا، وبما أن الحداثة تعرض السياسات والفلسفات على محك النقد ليتبين صوابها من خطئها، فإنه ينبغي عليها أن تستخدم نفس المنهج مع الديانات أيضا حتى تميّز الدين الصحيح من الباطل، لتستفيد من الصحيح في تدبير الشأن العام كما تستفيد من السياسات والفلسفات، حتى لا يظهر الانفصام بين فكرة القيَم وواقعها كما نشاهده اليوم. فمن ذا الذي لا يرى الرحمة والعدل والمساواة والحرية والكرامة قيَما كونية، ولكن التطبيق الحداثي لها لا زال محليا ولم يرتقي بعدُ ليكون كونيا، بل وفقدت السياسة دورها بعد أن سلبه الاقتصاد منها[١].

والإنسانية مدعوة كلها لأن تكون صاحبة رسالة الرحمة، والأمة من أجل تبليغها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وفي سبيلها كانت مفتوحة للعالم أخذا وعطاء. بل إن نشر الرحمة كان شرطا من شروط تحققها؛ ولذلك رفض أبا بكر رأي الذين دعوه إلى استقرار الدولة أولا والتخلي ولو مرحليا عن الدعوة داخل الجزيرة وخارجها، ثم كان تبنّيه طريق الدعوة هو سبب استقرار الدولة.

إن الرحمة المتمثلة في التراحم والدعوة إلى الله والشهادة على الناس من أهم مقاصد الشريعة، وهذا يقتضي أن يتخذ أسلوبا في العلاقات الإنسانية يجذب التفات الناس ويصلح الأذهان والقلوب للإسلام، ولا يتخذ أسلوبا يسبب التباغض والتنافر والتدابر، وبدلًا من أن يجمع الناس على رأي اجتهادي واحد ينبغي أن يرتقي بالتضامن والاحترام إلى التراحم والتعاون والتآخي مع تعدد الآراء.

والمبحث يهدف إلى بيان أن مقصد نشر الرحمة من دعائم الفكر الإسلامي في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وأن هذا المفهوم هو أوسع من مفهوم العولمة. ويتم ذلك بإبراز مفهوم الرحمة في اللغة التي نزلت رسالة الإسلام ليسهل التوصّل إلى المعنى المراد من استعمالات الوحي لها في سياقات مختلفة، ثم توضيح المعالم المنهجية لشيوعها في الأمة والعالم، وصولا إلى أهم نقطة يرتكز عليها تحقيق الرحمة على مستوى العالم وهي ترسيخ مبدأ التواصل الثقافي.

---

[١] انظر: عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٥٤ و ٦١-٦٤.

المطلب الأول
الرحمة في الإسلام

يهدف المطلب إلى الوصول إلى تصوّر واضح لمفهوم الرحمة في اللغة وفي بيان الوحي، وإبراز كونها مقصدا سياسيا للتشريع الإسلامي مع إظهار أهميته على مستوى الفكر السياسي.

الفرع الأول – مفهوم الرحمة:

ستتعرف الدراسة على الرحمة من خلال البحث في قواميس اللغة الخازنة لاستعمالات الناس لهذه اللفظة في حياتهم، مع التركيز على مفهومها في الوحي المنزل وفي اصطلاح العلماء.

أولا – الرحمة لغة:

تدور مادّة "رحم" حول معنى الرّقّة والعطف والرّأفة، يقال: رحمه ويرحمه، إذا رقّ له وتعطّف عليه. والرُّحْم والمرحمة والرّحمة بمعنى واحد، قال تعالى: ﴿وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾(الكهف: ٨١) أي: أقرب عَطْفًا وأَمَسَّ بالقرابة[١]. والرَّحِم علاقة القرابة، مأخوذة من رحم الأنثى التي هي موضع النسل منها، سميت بذلك لانعطافِها على الجنين، والقرابة تسمَّى بها لحصولها منها، ولأنّ منها يكون ما يُرْحَمُ[٢].

ثانيا – الرحمة في الوحي:

لقد تكرر التمدح بالرحمة في أكثر من خمسمائة مرة (٥٠٠) في القرآن الكريم[٣]، كما وردت الرّحمة فيه على نحو من خمس وعشرين (٢٥) وجها من الاستعمال[٤]، وفي بعضها تطلق الرحمة على ما تقع به كإطلاق الرحمة على الرزق والغيث والألفة والمحبة والعافية وغيرها، من باب إطلاق اسم المسبب على السبب، ويكون العكس صحيحا إذا قلنا أن ذلك يحدث بسبب الرحمة.

ثم تأمل اختصاص الرب باسم الرحمن على وزن "فعلان" الدالّ على السعة والشمول، لتعلم وجه التعامل الذي ارتضاه الله مع عباده، وبيّنه صراحة في أمره لرسوله: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (الزمر: ٥٣).

---

[١] الجوهري، **الصحاح**،٥/١٩٢٩؛ ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ٢/٤٩٨؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ١٢/٢٣١.

[٢] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ٢/٤٩٨؛ والنسفي، **طلبة الطلبة**، ص١٣٩.

[٣] يذكر العلامة ابن الوزير أن الله تمدّح بالرحمة في كتابه الكريم أكثر من خمسمائة مرة: **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق**، ص١٢٥، بينما جاء في **معجم ألفاظ القرآن الكريم** (ط.٢، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٩٨٩م، ص٤٨١-٤٩٦) ما يفيد أن "الرحمة" بجميع اشتقاقاتها وردت أكثر من ثلاثمائة (300) مرة.

[٤] البريدي، د. أحمد بن محمد، والضائع، د. فهد بن إبراهيم، **موسوعة الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، الرياض، دار التدمرية، ٢/٥٣١-٥٣٥ (الجذر: رحم). وذكر عشرين (٢٠) وجها: الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز**، ٣/٥٥ وبعدها. بينما ذكر ستة عشر (١٦) وجها للرحمة عند المفسرين ابن الجوزي في كتابه: **نزهة الأعين النواظر**، ص٣٣١-٣٣٤.

وقد جعل الله التراحم بين الخلائق أمرا كونيا، حين أنزل في الأرض جزءا واحدا من مائة جزء من رحمته، ومن ذلك الجزء "يتراحم الخلق حتى ترفع الفرس حافرها عن ولدها؛ خشية أن تصيبه". كما جعل التراحم بين العقلاء شرعا بينهم، حتى أعلن خاتم رسُلِه الكرام أنه: "من لا يَرحم لا يُرحم"[١]، ورفع شعاره الخالد: "ارحم من في الأرض يرحمك من في السماء". وكان هو نفسه ﷺ أرحم الناس، يقول لأصحابه: "لن تؤمنوا حتى ترحموا". وحين قالوا له: كلّنا رحيم يا رسول الله، أجابهم: "إنّه ليس برحمة أحدكم صاحبه، ولكنّها رحمة النّاس، رحمة العامّة". فالرحمة حِلْية المؤمن، و"لا تنزع الرحمة إلا من شقي"، و"لا يَرْحَمُ الله مَنْ لا يَرْحَمُ النَّاسَ"، فـ"إنَّمَا يَرْحَمُ الله مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ". وبالرحمة العامة فضّل الصديق على سائر الأمة، وظهر أثرها في جميع حياته حتى مع الأسارى يوم بدر[٢].

ولعل من أجل الإشارة إلى سعة صفة الرحمة لكل شيء يُقرَن استواؤه تعالى على عرشه باسمه "الرحمن"، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٥٩). فكأن معناه أن الرحمن الذي الرحمة وصفه استوى على أوسع المخلوقات بأوسع الصفات، وكما أن عرشه أحاط بالمخلوقات فكذلك وسعهم رحمته، وقد قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾ (الأعراف: ١٥٦) وقال: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ٥٤). وهذه الصفة هي التي يَعْتَمِد عليها في الدعاء ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾ (غافر: ٧). كما دلت السنة المشرّفة أن الله كتب كتابا وضعه على العرش يقول فيه: "سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي" أو "إنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي"[٣].

وإذا تأملت اختصاص هذا الكتاب المرفوع على العرش بذكر الرحمة، واللوح المحفوظ الذي فيه تفاصيل كل شيء من أسباب العالم ومسبباتها موضوع تحته، ثم الْتَفّ نظرك الكريم إلى ما تقدّم من اقتران اسم "الرحمن" باستوائه على العرش لوجدتَ أنه تعالى قد اختار الرحمة منهجا للتعامل مع الوجود الذي خلقه. فإنه إيذان بسعة الوصف وثبوت معناه الموصوف به وحصول أثره في متعلقاته[٤].

---

[١] أخرجه: البخاري، **الصحيح الجامع**، كتاب الأدب، ٤٢٦/١٠، ومسلم، **الصحيح**، كتاب الفضائل، ١٨٠٨/٤.

[٢] انظر: ابن القيم، **الروح**، ص٢٥١.

[٣] أخرجه: البخاريُّ، **الجامع الصحيح**، (ط. محمد الناصر)، التوحيد، باب قول الله تعالى: (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) ١٦٠/٩ برقم ٧٥٥٣، وفي باب قوله جل ذكره: {تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك} ١٢٠/٩ برقم ٧٤٠٤، وفي مواضعَ أخر من كتاب التَّوْحِيد وغيره؛ ومسلم، **الصحيح**، (ط. محمد عبد الباقي) التوبة، بابٌ في سعة رحمة الله تَعالى وأنَّها سبقت غضبه، ٢١٠٨/٤ برقم ٢٧٥١.

[٤] انظر: ابن القيم، **مدارج السالكين**، ٥٧/١؛ والفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، ٥٤/٣.

وها هو النبي ﷺ يقرّب إلى أذهان أصحابه مدى رحمة الله بعباده، وذلك عندما رأى امرأة تبحث عن ولدها بين الأسرى، وكلما رأت طفلا لصقته ببطنها ورضعته، فقال لأصحابه: "أَتُرَوْنَ هَذِهِ طَارِحَةً وَلَدَهَا فِي النَّارِ"؟ قالوا له: لاَ، وَهِيَ تَقْدِرُ عَلَى أَنْ لاَ تَطْرَحَهُ، فقال: "لَلَّهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بِوَلَدِهَا"[١].

ولعل ما تقدم من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تقرر فيها أنه ما من شيء إلا وهو أثر من آثار الرحمة الإلهية، تساعد في كشف سرّ مجيء اسم "الرحمن" عقب اسم الذات الإلهية "الله" في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾(الإسراء:١١٠). فإنه يفيد أن هذا الاسم خاص باللّه، عام في الأثر، وأن "الرحمة" تتقدم على غيرها من الصفات في قيامها بذاته سبحانه، حتى وُجِدَ من يجعل "الرحمن" اسم العَلَم الثاني[٢].

ثالثا – الرحمة في الاصطلاح:

الرحمة: "صفة تقتضى إيصال المنافع والمصالح وإن كرهتها نفس المرحوم وشقت عليها"[٣].

فهي تقتضي الحزم في إيصال الخير، لا الإهمال رأفة عندما تُحدث ضُرًّا بالمرؤوف به، ولذلك قال ابن الأثير: "الرأفة أرق من الرحمة، ولا تكاد تقع في الكراهة، والرحمة قد تقع في الكراهة للمصلحة"، فكان بين الرأفة والرحمة عموم وخصوص مطلق[٤]، حيث كانت الرأفة خاصة في دفع المكروه عن المرحوم بينما الرحمة تشمل هذا المعنى وغيره.

وأصل الرحمة عند الراغب: رقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، فكانت الرحمة منطوية على معنيين: الرّقّة والإحسان، وقد ركّز تعالى في طبائع الناس الرّقّة، وتفرّد ببالغ الإحسان[٥]. يشير إلى الحديث القدسي: "إِنَّ الرَّحِمَ شَجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ اللَّهُ: مَنْ وَصَلَكِ وَصَلْتُهُ، وَمَنْ قَطَعَكِ قَطَعْتُهُ"[٦].

والنظر في مفهوم الرحمة عند الغزالي يستدعي أن يكون المرحوم محتاجا، بما أنه لا مرحوم إلا وهو محتاج. ورحمة الله عز وجل تامة من حيث أنه أراد قضاء حاجات المحتاجين وقضاها، وعامة من حيث شمولها المستحق وغير المستحق. ثم الذي يقضي حاجة المحتاج من غير قصد وإرادة وعناية به لا يسمى رحيما، وكذلك الذي يريد قضاء حاجة المحتاج ولا يقضيها مع قدرته؛ إذ لو تمت الإرادة لوفّى بها. بخلاف العاجز عن قضائها، فإنه قد يسمى رحيما باعتبار ما اعتراه من الرقة للمحتاج، ولكنها رحمة ناقصة من حيث قصور أثرها على الراحم وعدم بلوغه إلى المرحوم[٧].

---

[١] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، ٨/٨ برقم ٥٩٩٩؛ ومسلم، **الصحيح**، التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، ٢١٠٩/٤ رقم ٢٧٥٤.

[٢] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٢٤٦.

[٣] ابن القيم، **إغاثة اللهفان**، ١٧٤/٢، بتصرف يسير.

[٤] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٧٣/١١.

[٥] الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص٣٤٧.

[٦] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الأدب، باب من وصل وصله الله، ٦/٨ برقم ٥٩٨٨.

[٧] الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص٦٢.

فالرحمة اصطلاحا تنصرف إلى تشكيل رؤية خاصة تجاه الحياة؛ فهي "حالة وجدانية تعرض غالباً لمن به رقة القلب، وتكون مبدأ للانعطاف النفساني الذي هو مبدأ الإحسان"[١]، تبدأ من علاقة الإنسان بذاته، ثم بذويه وأهله، إلى علاقته بمجتمعه ونوعه، وصولا إلى عموم الخليقة على البسيطة.

الفرع الثاني – مقصدية الرحمة:

إن الرحمة هي نسيج الفكر الإسلامي ومقصد رسالته الأعظم، بها قامت السماوات والأرض واستقامت أمورها بالرحمة قبل العدل، فقد حرم الظُّلم على نفسه كَمَا ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢)، وأمر بالفرح برحمته: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ﴾ (يونس: ٥٨).

والرحمة سبب واصل بين الله وبين عباده، بها خلقهم ورزقهم وعافاهم، ولا غرابة في هذا عندما تعلم حقيقة قوله: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ (الأنعام: ١٣٣). بها أرسل إلينا رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبها هدانا، وبها سيسكن أهل رحمته دار ثوابه، ومن أجل تحقيقها في العالم أرسل خاتم رسله للعالمين، مخاطبا إياه بقوله الكريم: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء:١٠٧)، مما يدل على أن الرحمة من مقاصد القرآن؛ لأن إرسال النبي بهذا الكتاب العظيم رحمة، ولا يكون كذلك إلا إذا كانت الرحمة من مقاصده التي جاء بها ودعا إليها، ويؤكد هذا الأمر كون أصول الشريعة وفروعها مبناها على الرحمة. كما يؤكّده أيضا تخلّق نفسه الزكية ﷺ بخلق الرحمة، وقد وُصِف بالرحمة في ثلاثة مواضع غير الذي سبق، من أشملها قوله: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة:١٢٨).

فأكثر ما ينبغي أن تهتم به السياسة هو الارتقاء بالإنسانية إلى مقتضيات الرحمة، فهذا يعني الرقيّ بعقل الإنسان ووجدانه ليتعامل مع أخيه الإنسان ومحيطه البيئي على أساسها.

ومن مقاصد التشريع الإسلامي السياسي نشر الرحمة بالبلاغ المبين والسلوك القويم، التي توجه التشريعات الخاصة بالحكم وتضْبِطُها، وتحدد المقصد العام الإنساني للسياسة. كما أن مقصد الرحمة يضبط سلوكات القادة والأمراء والعلماء والجنود، فيمنع اتباع المدبر وقتل الجريح... كما يمنع ولي الأمر من تأمير القادة المتشددين الذين يحملون الناس على العزائم.

وبما أن الإنسان مكلف بأن يتصف بصفة الجمال بقدر الإمكان البشري، فإن الرحمة هي المظهر الأول الذي ينبغي الاتصاف به. ولقد خص القرآن الكريم بالذكر من أوصاف المؤمنين تواصيهم بالحق، وبالصبر، وبالمرحمة، ومن اللطيف الإشارة إلى أن التواصي بالحق وبالصبر جاء مقرونا في سورة "العصر"، وكأن التحدي في الزمان المتغير للقائم بالنصح هو الثبات عليه وإن تغيرت مشخّصات الحق الجزئية، بينما جُمع بين التواصي بالحق وبالمرحمة في سورة "البلد"، وكأن التواصي بالحق في المجتمع البشري أكثر ما يحتاج إليه القائم به هو المرحمة.

---

[١] الكفوي، **الكليات**، ص٤٧١.

هذه الصفات الثلاث المقرونة بالتواصي؛ الحق والصبر والمرحمة، هي أشرف صفات المصلحين عبر الأزمان، وأن التواصي بها هو رأس مال البشرية في طريق الحفاظ على صلاحها باستثمار مادة الحياة التي هي الوقت فيما يزكي الرؤية بصحيح الإيمان، ويزكي العمران بالعمل الصالح. وما دامت الإنسانية تتواصى بتلك الصفات فمعناه وجود المتصفين بها في المقام الأول.

وتأتي أهمية المرحمة من كونها "ملاك صلاح الجماعة"[١]، وقد استفاضت نصوص الوحي للدعوة إلى الرحمة والحث عليها نصا ومفهوما. وهذا لا يستغرب، فإن نبي الإسلام هو "نبي الرحمة"، وهو "الرحمة المهداة" إلى جميع العالمين. وفي حديثه الشريف قد وصف الحال المنشود للمجتمع المؤمن بقوله: "**ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى**". ووجه الحث فيه على التراحم والملاطفة والتعاضد في غير ما إثم، وتعظيم حقوق بعضهم على بعض بيّن وجليّ[٢].

هذا ما تفيدنا به عملية تفكيك قيمة الرحمة في نسيج الوحي، ليضيف إلى المعرفة أن طبيعة الرؤية القرآنية التي يستبطنها الكتاب تعتمد على الرحمة أساسا للتعامل، ومحورا للعلاقات الناظمة للعناصر الكبرى، توافقيا مع أمره: ﴿فَقُل رَّبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ﴾ (الأنعام:١٤٧). وقد شاء الله أن تكون تحية دين الإسلام سلاماً مقرونا بالرحمة في الدنيا.

بل، وقد حظر النبيّ ﷺ بأنه: "لا تنزع الرحمة إلا من شقي"[٣]؛ لأنه إذا كانت حقيقة الرحمة عندنا إرادة المنفعة، فإن بذهاب إرادتها من قلب شقي يريد المكروه لغيره يذهب عنه الإيمان والإسلام[٤].

وقد أشار الدكتور عطية[٥] إلى أن الرحمة مقصد تشريعي إنساني عندما ذكر خمسة مقاصد عامة للمجال الإنساني وعدّها أهدافا للسياسة الخارجية. ثلاثة منها تدخل ضمن مقصد الرحمة، أولها: التعارف والتعاون والتكامل، وتدخل هنا ضمن التراحم الحضاري، والثاني: تحقيق خلافة الإنسان، ويدخل هنا ضمن تمكينه برفع الظلم والعَوَز عنه، والثالث: نشر الإسلام، ويدخل ضمن البلاغ المبين.

---

[١] انظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٣٠، ٣٦١.

[٢] النووي، **المنهاج**، ١٣٩/١٦.

[٣] أخرجه: أبو داود، **السنن**، (ت: عبد الحميد)، الأدب، باب في الرحمة، ٢٨٦/٤، رقم ٤٩٤٢؛ والترمذي، **الجامع الكبير**، (ت: بشار) البر والصلة، باب ما جاء في رحمة المسلمين، ٣٨٧/٣، رقم ١٩٢٣، وحسّنه.

[٤] ابن العربي، **عارضة الأحوذي**، ١٠٧/٨-١٠٩. ونقله عنه: المناوي، **فيض القدير**، ٤٢٢/٦.

[٥] انظر: عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص١٦٤-١٧٢.

المطلب الثاني
منهج الإسلام في شيوع الرحمة

إن التوسع هو من أركان روح الحداثة ومن أجل تحقيقه تحاول نشر "العولمة"، لكن بما أن مفهوم الحداثة للتوسع يضيق في "التوسع المادي" الذي يقوم عليه مفهوم "المواطنة" في الفكر السياسي المعاصر، فإنه لا يمكن أن ينهض بشروط "المواطنة الصالحة"، إلا إذا اقترن بـ"التوسع المعنوي" الذي يقدّمه التطبيق الإسلامي من خلال شيوع "الرحمة". ذلك أنه يرتقي بالمواطنة من رتبة "المواجدة في الوطن الواحد" إلى رتبة "المشاركة في الصلة الواحدة" التي منها يخرج ما يستحق أن يرحم ويرقُّ له، صارفا عن مفهوم المواطنة الانفصال والانغلاق. وبتعبير آخر يرتقي بها إلى "المؤاخاة" المؤسّسة على القيم الأخلاقية التي تنزل أعلى الرُّتَب، والتي تستوعب في السلوك الواحد أخلاق المنفعة وأخلاق الواجب معا[١].

فليس الوجود الجماعي تكتّلا من أجل تحصيل مزيد من الحقوق فحسب، وإنما تجمُّعا للقيام بمزيد من الواجبات والمستحبات التي هي الأصل في اكتساب التخلّق بالإحسان؛ لِيُنْهض بالإنسانية على أكمل وجه دون أن تُقَيَّد طاقات الخير فيه، ما يؤدي إلى الانفتاح المتصل البناء، ويُكسِب للمواطنة الصالحة بُعدا كونيا. بعكس التصور اللبرالي الذي يفضي إلى إيقاع المواطنة في انفصال مثلث؛ عن الذات، والآخر، والواقع. كما لا تُحمد أيضا نتائج التصور "الجماعاني" الذي يفضي إلى إيقاع المواطنة في انغلاق مثلث؛ في الجماعة والخصوصية والعادات[٢].

لذلك يعتبر ابن القيم أن بين الهدى والرحمة تلازما؛ لأنه "لما كان نصيب كل عبد من الرحمة على قدر نصيبه من الهدى، كان أكمل المؤمنين إيمانا أعظمهم رحمة"[٣]. من هنا كان أرحم الناس بالناس هم الأنبياء، ثم المؤمنون على طريقتهم ﴿رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡ﴾ (الفتح:٢٩)، وكلّما اتسع العلم والإيمان في الإنسانِ اتسعت رحمته، لعلمه بربه أنه أرحم بعباده من الوالدة بولدها، بل أرحم بالعبد من نفسه بذاته.

فالرحمة قيمة ينبني عليها الوجود الإنساني في علاقته بالعالم، ليس على جزء منه فقط هو بنو جنسه، بل بكل ما هو كائن بجانبه عبر التراحم المعنوي والمادي. فالتراحم واجب كوني يمتد أثره إلى الأحياء والجمادات جميعا، ولا يقتصر التفكير فيه بوصفه خلقا ساميا فحسب، بل يرتبط بالاهتداء إلى الرحمن الرحيم أيضا؛ ليرتقي تراحمنا من العادة إلى العبادة.

وإشاعة الرحمة بهذا المفهوم الشامل هو المقصد الأسمى للإسلام من الرسالة.

---

[١] انظر: عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٢١٣-٢١٤.

[٢] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٢٣٤.

[٣] ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، ت: محمد حامد الفقي، الرياض، مكتبة المعارف، ١٧٣/٢.

ومنهج الإسلام في شيوعها نظريا مبني على مبدأ "التواصي بالمرحمة"، الذي جاء به القرآن الكريم في سورة البلد (الآية: ١٧) واصفا بذلك أخلاق المؤمنين. وتتجلى مظاهر هذا المنهج بأبهى صورة في شرائع هذا الدين المُنْزَل لكلّ من يتأمّله بعناية رشيدة. فمن قام باستقراء نصوصها وأحكامها أدرك ما قاله ابن القيم أن "مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها"[١]. ويقول السعدي: "الشريعة كلها مبنية على الرحمة في أصولها وفروعها، وفي الأمر بأداء حقوق الله وحقوق الخلق... لقد وسعت هذه الشريعة برحمتها وعدلها العدو والصديق، ولقد لجأ إلى حصنها الحصين كل موفّق رشيد"[٢].

إننا اليوم أحوج ما نكون إلى إشاعة آداب التراحم في المجتمع المحلي فالمجتمع الدولي، فإن القلوب الآمرة بالرحمة تثمر سكينة وأنساً، وتبني مجتمعا متآلفا متكافلا تسوده المودة والوئام. وهذا العلامة ابن طولون كتب في القرن العاشر الهجري كتابا في الرحمة لما شعر "أنّ الرحمة قد قلّت، وذهبت من الخلائق وولّت، وذلك علامةُ الغضب والمقت"[٣].

ومن أجل الإسهام في نشر ثقافة التراحم لحفظ الحياة الإنسانية، سيسعى البحث إلى تسليط الضوء على أهم معالم الرحمة المتعلقة بالسياسة العامة، مقسّما إياها إلى ثلاثة فروع رئيسة:

الفرع الأول – التراحم المجتمعي:

من أهم الأمور التي يستحسن التركيز عليها ومعالجتها هنا من هذا المنطلق، هي ثلاثة:

أولا – رحمة الحاكم بالمحكوم:

وتعني إحساسه المرهف بالمسؤولية تجاه حاجات المجتمع، وأن يسلك بهم طريق اليسر والرفق، فـ"إن الله تعالى رضي لهذه الأمة اليسر، وكره لها العسر"[٤].

وقد عدّ علماء السياسة الشرعية الرفق الذي هو من ثمار الرحمة: "من الحقوق الواجبة للرعية"[١]، باعتبار أن الرحمة تقتضي فعل ما ينفع المرحوم ولو كرهه أحيانا، وأن يتخذ الرفق طريقا مسلوكا فيما يكرهه المرحوم من مظاهر الرحمة[٢].

---

[١] ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ١١/٣.

[٢] السعدي، **الرياض الناضرة**، ضمن مجموعته الكاملة (قسم الثقافة الإسلامية)، ٤٠٦/١-٤٠٨.

[٣] انظر: ابن طولون، محمد بن علي الصالحي الحنفي، (ت:٩٥٣هـ)، **كتاب الأربعين في فضل الرحمة والراحمين**، ت: محمد خير رمضان يوسف، ط.١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص١٢. جمع فيه مؤلفه بأسانيده أربعين حديثا عن رسول الله تعظم من خلق الرحمة في البشر وتحثّ عليه. وفي وقتنا الحاضر نشر مركز

[٤] قالها ﷺ ثلاثا. أخرجه: الطبراني، **المعجم الكبير**، ٢٩٨/٢٠ برقم ٧٠٧. قال الهيثمي في **مجمع الزوائد**، ١٥/٤: "رجاله رجال الصحيح". وصححه الألباني في **صحيح الجامع** برقم ١٧٦٩، و**الصحيحة**، يرقم ١٦٣٥.

فمن واجب المسؤول أن يسوس من يرعى شؤونهم بالعدل والرحمة واليسر والمشورة، ويرفع عنهم الظلم والعنف والمشقة والاستبداد، ويسعى لتأمين متطلبات المعيشة الكريمة، حتى يستقر المجتمع على الأمن وتتحقق فيه ثقافة التراحم، فيعمُّ والرخاء والإخاء وتستجلب رحمة الله. وفي القرآن الكريم ما يفيد أن الرحمة وما ينبع عنها من العفو والتشاور هي أساس الاجتماع والالتفاف بعكس الفظاظة والغلظة، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ (آل عمران:١٥٩).

ومن جميل ما يُذكر في هذا الباب أن عبد الرحمن بن شَمَاسَة أتى أمّ المؤمنين عائشة ﵂ يسألها عن شيء، فسألته: ممن أنت؟ فقال: رجل من أهل مصر. فقالت: كيف كان صاحبكم لكم في غزاتكم هذه؟ تعني أميرهم في غزوهم لأخيها محمد أمير مصر لعلي ﵁. فقال: ما نقمنا منه شيئا، إن كان ليموت للرجل منا البعير فيعطيه البعير، والعبد فيعطيه العبد، ويحتاج إلى النفقة، فيعطيه النفقة، فقالت: أما إنه لا يمنعني الذي فعل في محمد بن أبي بكر أخي (أي: قتله له) أن أخبرك ما سمعت من رسول الله ﷺ، يقول في بيتي هذا: "اللهُمَّ، مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ، فَاشْقُقْ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ، فَارْفُقْ بِهِ"[٣].

وفي حديث آخر قال ﷺ: "إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله"؛ لأن "الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه"[٤]. وحين دخل الأمير عبيد الله بن زياد على الصحابي الجليل معقل بن يسار يعوده في مرضه، قال له معقل ﵁: "مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِي أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ، ثُمَّ لَا يَجْهَدُ لَهُمْ وَيَنْصَحُ، إِلَّا لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ"[٥].

ثم إن الإسلام قد حّذر وأنذر مِنْ اعتماد العنف منهجا للحكم، فقد صحّ في الحديث: "إِنَّ شَرَّ الرِّعَاءِ الْحُطَمَةُ"[٦]، أي: العنيف المتعسف. وصحّ أيضا: "إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على ما سواه"[٧]، وإنه "يعين عليه ما لا يعين على العنف"[١].

---

[١] ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ت: ٧٠٩هـ)، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، ت: عبد القادر محمد مايو، ط.١، بيروت، دار القلم العربي، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٤٠.

[٢] انظر: ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص١٠٨.

[٣] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، ١٤٥٨/٣ برقم ٣٣٠٧.

[٤] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق، ٢٠٠٣/٤ برقم ٢٥٩٤.

[٥] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، ١٢٦/١ برقم ١٤٢؛ وكتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، ١٤٦٠/٣ رقم ١٤٢.

[٦] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، ١٤٥٩/٣، رقم ١٨٣٠، وقد سبق تخريجه، وانظر عن معناه: ابن منظور، **لسان العرب**، ١٣٩/١٢ مادة (حطم).

[٧] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق، ٢٠٠٣/٤ برقم ٢٥٩٣.

وفي التجربة الرشيدة نجد الفاروق عمر ﷺ لا يولي رجلا من بني أسد لا لشيء سوى جَفْوَتِه مع أبنائه، بعد أن علم منه أنه لم يقبّل ولده قط، وأخبره بذلك بنفسه معتبرا ذلك من الشهامة. فقال له: "فأنت والله بالناس أقل رحمة، لا تعمل لي عملا أبدا"[٢].

لعل سرّ الترغيب في الرفق والثناء عليه هو كون الطباع إلى العنف والحِدَّة أمْيَل، خاصة لدى من يجتمع عنده القدرة والنفوذ، ولا يعني هذا التخلي نهائيا عن القوة، ولكن "الكامل من يميز مواقع الرفق عن مواقع العنف، فإن كان قاصر البصيرة أو أشكل عليه حكم واقعة، فليكن مَيْلُه إلى الرفق؛ فإن النجع معه في الأكثر"[٣]، ولأن "التقصير مذموم في العفو، محمود في العقوبة"[٤].

ثانيا – التراحم بين المختلفِين:

يتم بإدراكنا في المقام الأول أن الخلاف سنة كونية حتمية الوقوع؛ نظرا لتفاوت المدارك والأذواق، واختلاف المصالح والرغبات، وتباين البشر في الأمزجة والمواقف.

هذه حقيقة عبّر عنها القرآن بقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود:١١٨-١١٩). قال الحسن وعطاء: وللاختلاف خلقهم[٥].

وأصل معنى المخالفة: "أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو فعله"، كما قاله الراغب[٦]. وهذا القول أفضل من تعريف بعض العلماء للخلاف بأنه "مناقضة"[٧] أو "منازعة"[١]؛ لأن

---

[١] يروى مرسلا ومسندا، ومن أجلّ من أخرجه عن خالد بن معدان التابعي مرسلا: مالك، **الموطأ**، الاستئذان، باب ما يؤمر من العمل في السفر، وقال ابن عبد البر في **التمهيد**، ١٥٦/٢٤: "هذا الحديث يستند من وجوه كثيرة، وهي أحاديث شتى محفوظة". ورجح أبو زرعة الرواية المرسلة، ابن أبي حاتم، **علل الحديث**، ٢٦٧/٦.

ورواه مرفوعا عن معدان: عبد الرزاق، **المصنف**، ١٦٢/٥؛ والطبراني، **المعجم الكبير**، ٣٦٥/٢٠؛ **ومسند الشاميين**، ٢٣٧/١. وقال الهيثمي في **مجمع الزوائد**، ٢١٣/٣: "رجاله ثقات"، وصححه الألباني في **الصحيحة** برقم ٦٨٢؛ و**صحيح الجامع** برقم ١٧٧٠. ورواه عن أبي أمامة مرفوعا: الطبراني، **المعجم الكبير** ٩٥/٨، وقال عنه الهيثمي في **مجمع الزوائد** ١٩/٨: "فيه صدقة بن عبد الله السمين: وثقه أبو حاتم الرازي وضعفه الجمهور، وبقية رجاله ثقات"، وانظر: **صحيح الجامع** رقم ١٧٧١، وقد ذكر فيه آخرون ممن يروى هذه الجملة مرفوعا.

[٢] التميمي، هنَّاد بن السَّري الكوفي (ت:٢٤٣هـ)، **الزهد**، ت: عبد الرحمن الفريوائي، الكويت، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ٦١٩/٢؛ والبيهقي، **السنن الكبرى**، السير، باب ما على الوالي من أمر الجيش، ٧٢/٩.

[٣] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ١٨٦/٣.

[٤] ابن الأزرق، **بدائع السلك**، ٤٧٥/١.

[٥] الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، ٥٠٨/٢. وقال آخرون: للاستثناء بالرحمة، واختار غير واحد أنه: خلق أهل الرحمة للرحمة وأهل الاختلاف للاختلاف، أي في المعتقد. الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٤١٢/١٨.

[٦] الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، ص٢٩٤.

[٧] فعرفه ابن عقيل: الذّهاب إلى أحد النّقيضين من كلّ واحد من الخصمين، انظر: ابن عقيل، علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي (٥١٣هـ)، **كتاب الجدل على طريقة الفقهاء**، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ص١.

الخلاف أعم من التضاد، حيث أن كل ضدّين مختلفان ولا عكس، ولكن لما كان الاختلاف بين الناس يفضي إلى التنازع في العادة إذا لم يتمّ ترشيده، استُعير ذلك للمنازعة. فيمكن القول أنّ الخلاف والاختلاف في الأصل هو: تغاير الآراء والمواقف تجاه قضية ما.

وهذا يشير إلى ضرورة السعي المستمر لتوجيه الخلاف وحسم مثارات الغلط في قراءته، من خلال قواعد ضابطة للنظر في مكوناته، مرشِّدةٍ لآثاره وعواقبه؛ ليكون التعامل بين المختلفين ضمن أُطُر علمية واجتماعية تحقّقُ الرشاد المعرفي ومقصد التراحم الشرعي.

فالإسلام لا يذمّ من الخلاف ما كان ناشئا عن تنوّع أو كان سائغا لوجود ما يبرّره، وإنما يذمّ ما وقع في الأصول من غير اجتهاد سائغ، أو كان في الفروع وجرّ إلى خصومة[٢].

لأن مثل هذا الخلاف له تداعيات خطيرة على مبدأ التراحم على المستوى الاجتماعي والكوني، بغض النظر عن وجود الحق مع أي جانب؛ لأنه يفضي إلى التنازع، وهو بدوره يؤدي إلى الضعف والفشل. ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾ (الأنفال:٤٦)، وقال: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ (آل عمران: ١٠٣-١٠٥). قال ابن عباس ﷺ في هذه الآية ونحوها من الآيات الكريمة: "أمر الله المؤمنين بالجماعة، ونهاهم عن الاختلاف والفرقة، وأخبرهم أنه إنما أهلك من كان قبلهم بالمراء والخصومات في دين الله"[٣].

ومن أجل تفادي أضرار الخلاف مع الحفاظ على ضرورة الرد على المخطئ ونقد المخالف، كشعيرة إسلامية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ممن هو أهل لذلك، فقد جاء الإسلام بتقرير أسلوبٍ للتراحم العلمي يعتمد على ثلاثة دعائم أساسية، هي: الدعوة بالحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال البرهاني بالتي هي أحسن، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (النحل:١٢٥).

يقول الشيخ ابن عاشور: قوله تعالى ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ﴾ معطوف على قوله في صدر الآية (١٠٤): ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾، وفي هذا تمثيل لحال التفرّق في أبشع صوره المعروفة لديهم عن مطالعة أحوال اليهود. وفيه إشارة إلى أن ترك

---

[١] عرفه الجرجاني في **التعريفات** ص١٠١: منازعةٌ تجري بين المتعارضين؛ لتحقيق حقّ أو إبطال باطل"، وعزاه لابن الكمال: المناوي في **التوقيف على مهمات التعاريف** ص١٥٨، ونقل المناوي في موضع آخر (ص٤١) عن الحرالي أن "الاختلاف افتعال من الخلاف، وهو تقابل بين رأيين فيما ينبغي انفراد الرأي فيه".

[٢] انظر حول اختلاف التنوع والتضاد: ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ١٤٩/١.

[٣] أخرجه بإسناد حسن: الطبري، **جامع البيان**، (ت: شاكر)، ٤٣٨/١١ و٢٣٠/١٢؛ وابن المنذر، **التفسير**، ١٢٧/١؛ وابن ابي حاتم، **التفسير**، ١٠٩٣/٤ و١٤٣٠/٥. وانظر: الآجري، **الشريعة**، ٢٧١/١؛ واللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، ١٤٣/١.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يفضي إلى التفرق والاختلاف؛ إذ تكثر النزاعات والنزغات وتنشقّ الأمة بذلك انشقاقاً شديداً. وقدّم الافتراق على الاختلاف للإيذان بأن الاختلاف المذموم هو علّة التّفرّق، وهذا ما يفيده ترتيب الكلام وذكر الأشياء مع مقارناتها[1].

ولما جمع الله بين الأمر بالتّمسك بدينه المنزل والنهي عن التفرق في قوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران:١٠٣)، فإنه تعالى نبّهنا أنه كما أن الاعتصام هو كالأصل لجميع الخيرات والألفة والجماعة، فكذلك التفرّق هو كالأصل للشرور والتنازع والعدوان، ولذلك كان محقّا من قال من العلماء: "فارضوا لأنفسكم ما رضي الله لكم"[2]، واتخذوا الاعتصام بِوَحْيِه مسلكا.

كل ما تقدم يدلّ أنّ الاجتماع الديني معنيٌّ بترشيد الاختلاف، وبذلك يكمّل مسيرة الاجتماع الدنيوي المَعْنِيِّ بتنظيم الاختلاف، ولا يعارضها. ولن يكون التراحم العلمي مُثمرا إلا على أسس تحقّقه، من صدق التناصح، وعلمية المحاجة، ومنهجية الأسلوب، والتزام الإنصاف، والبدء من نقطة التقاءٍ.

من هنا يمكن إرجاع السبب لبلوغ الإسلام شأوا بعيدا من التسامح تجاه مخالفيه إلى ثلاثة أمور:

أولها: أنه لا يجد في منح المخالف حرية العقيدة وممارسة دينه حرجا يضعف من الثقة بما هو عليه من الحق المبين (النمل:٧٩)، ومن ثم لا تكون تلك الحرية والممارسة مثارا للتعصب والعدائية.

ثانيها: أن الإسلام يؤمن بالرسالات السماوية، ويعتبر إنكار أيّ منها كفرا (النساء:١٥٠-١٥١).

ثالثها: أنه يقرر السنن الاجتماعية التي لا سبيل إلى نكرانها بأسلوب تقريري، من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ (يوسف: ١٠٣)، وكقوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾ (هود:١١٨)، أي: ليتم الابتلاء بالحرية والمسؤولية، وإلا لو شاء الله لهدى الناس جميعا، وهذا واضح من قوله: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾ (السجدة: ١٣)[3].

ثم إن الثقافة الإسلامية في فترات إبداعها كانت تُؤسِّس لحق الغيرية كتأسيسها لحق الذاتية، بناء على القول بالمسؤولية العينية للفرد. ولذلك عبّر العلماء بوضوح عن أنّ آراءهم تلزمهم دون سواهم، انطلاقا من الآية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقوله ﷺ: "إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ، فَلَهُ أَجْرٌ"[4].

ثالثا – التراحم عبر التضامن والتكافل الاجتماعي:

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٤/٤٢ و٤٣.

[2] انظر: الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ٤/٣١-٣٣؛ والرازي، **مفاتيح الغيب**، ٤، ج٨، ص١٧٨.

[3] نقلت الأسباب الثلاث بتصرف عن: الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ص٢٤٤-٢٤٥.

[4] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ٩/١٠٨ برقم ٧٣٥٢؛ ومسلم، **الصحيح**، الأقضية، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ٣/١٣٤٢ برقم ١٧١٩.

التضامن الاجتماعي يتبع لمؤسسات الدولة، أما التكافل الاجتماعي فيعني القطاع الخيري، والحاجة واقعة لرعاية الأمرين معا؛ لأن الهدف منهما الأخذ بيد غير القادر من الشيوخ والأرامل واليتامى والمساكين والمرضى على خوض غمار الحياة بكرامة والتمتع بالحقوق[١].

وقد أكّد القرآن الكريم على معاني التراحم المجتمعي في التضامن والتكافل، فقال سبحانه: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا﴾ (النساء: ٣٦). وفي الآية أمر بالإحسان إلى الأهل والأقرباء، والجيران والأصدقاء، والمحتاجين والضعفاء والعجزة. كما أكّدت السنة الشريفة على هذه المعاني السامية؛ فكان النبي ﷺ يجالس أفراد مجتمعه، ويخالطهم ويحادثهم، ويداعب أطفالهم، ويعين محتاجهم، ويواسي مبتلاهم. وكان يحث أفراد المجتمع على التعاون في الخيرات، وبالتوحّد في مواجهة الأزمات، وأن يتواسوا في الملمات، ويبذلوا غاية وسعهم لتفريج الكربات. فكان يقولﷺ: "**من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة، فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة**"[٢].

بل جاءت الإشارة في القرآن الكريم إلى أنّ عدم القيام بحقوق الإخاء هو من أعظم حواجب الرحمة، كما في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ﴾ الآية إلى ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠).

ولقد عظّم الإسلام من قيمة التضامن الاجتماعي حتى ساواه بحفظ الحدود من الأعداء والتبتّل لله، فقال في الحديث: "السَّاعِي عَلَى الأَرْمَلَةِ وَالمِسْكِينِ، كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوِ القَائِمِ اللَّيْلَ الصَّائِمِ النَّهَارَ"[٣]. وقد عدّ الرسول ﷺ التضامن من السنن الحسنة، ومدح الأشعريين لكَوْنهم يضامنون عند المصائب، فـ"إِذَا أَرْمَلُوا (نَفِدَ زادهم) فِي الْغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ، جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ"[٤].

والأخذ بالضمان الاجتماعي والتكافل في الإسلام، هو من قبيل تطبيق النصوص المتكاثرة الواردة بالقرآن والسنة فيما يتعلق والنفقة والتعاون والتناصر والبر والإحسان وغيرها، وخصوصا بالزكاة.

---

[١] انظر: النبراوي، **موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي**، ٢/٦٧٣.

[٢] هو جزء من حديث أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، المظالم والغصب، باب: لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، ٣/١٢٨ رقم ٢٤٤٢ وكرّره مختصرا في موضع آخر، ٩/٢٢ رقم ٦٩٥١. ومسلم، **الصحيح**، البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، ٤/١٩٩٦ رقم ٢٥٨٠.

[٣] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، النفقات، باب فضل النفقة على الأهل، ٧/٦٢ رقم ٥٣٥٣؛ وفي الأدب، باب الساعي على الأرملة، وباب الساعي على المساكين، ٨/٩ رقم ٦٠٠٦ و٦٠٠٧. وبنحوه: مسلم، **الصحيح**، الزهد، باب الاحسان إلى الأرملة والمساكين، ٤/٢٢٨٦ رقم ٢٩٨٢.

[٤] أخرجه عن أبي موسى مرفوعا: البخاري، **الجامع الصحيح**، الشركة، باب الشركة في الطعام والنهد والعروض، ٣/١٣٨ برقم ٢٤٨٦؛ ومسلم، **الصحيح**، فضائل الصحابة، باب من فضائل الأشعريين، ٤/١٩٤٤ برقم ٢٥٠٠.

وفي الفكر الاقتصادي الإسلامي تتمثل مشكلة الفقر في عدم بلوغ المستوى اللائق للمعيشة بحسب ما هو سائد في المجتمع، مما يختلف باختلاف الزمان والمكان، ويعرف في اصطلاح الفقهاء بـ"حد الكفاية" (Minimum de Suffisance). تمييزا له عن "حد الكفاف" (Minimum Vital) الذي يعرف في الاقتصاد الوضعي بحد المستوى الأدنى للمعيشة، مما يتعلق بمتطلبات البقاء، بمعنى أن الفرد يعدّ فقيرا عندما لا تتوافر له متطلباته بالقدر الذي يحفظ له حياته وقدراته على العمل والإنتاج[١].

ومن النصوص الواردة في مسؤولية الدولة والمجتمع في توفير حدّ الكفاية قول رسول الله ﷺ: "خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا أَبْقَتْ غِنًى"[٢]، أي: ما أغنيت به المعطي عن المسكنة والفقر[٣]، وقال ابن الخطاب: "إذا أعطيتم فاغنوا"، وقال عليّ: "إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم"[٤].

قال ابن حزم: "ولا نعلم لهذا القول (قول عمر) خلافا من أحد من الصحابة. وروينا عن الحسن: أنه يعطى من الصدقة الواجبة من له الدار، والخادم، إذا كان محتاجا، وعن إبراهيم نحو ذلك. وعن سعيد بن جبير: يعطى منها من له الفرس، والدار؛ والخادم. وعن مقاتل بن حبان: يعطى من له العطاء من الديوان وله فرس"[٥]، أي إذا كان لا يزال محتاجا ولم يبلغ بما عنده حد الكفاية.

ويقول الماوردي: "فيدفع إلى كل واحد منهما (الفقير والمسكين)، إذا اتسعت الزكاة، ما يخرج به من اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى، وذلك معتبر بحسب حالهم"، وقال في الرواتب الذي تعطى من الدولة أن: "تقدير العطاء معتبر بالكفاية"[٦]. ويقول السرخسي: "فعلى الإمام أن يتقي الله في صرف الأموال إلى المصارف، فلا يدَعُ فقيرا إلا أعطاه حقه من الصدقات حتى يغنيه وعياله، وإن احتاج بعض المسلمين، وليس في بيت المال من الصدقات (أي: الزكاة) شيء، أعطى الإمام ما يحتاجون إليه من بيت المال"[٧]، أي من الموارد الأخرى في ميزانية الدولة. فإذا لم تتحقق كفاية الفقراء والعاجزين، لا مانع شرعاً من فرض الكفاية اللازمة على الأغنياء[٨].

وجاءت المادة الثانية والعشرون (٢٢) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر من الجمعية العامة للأمم المتحدة في باريس بتاريخ ١٩٤٨/١٢/١٠م، لتنص على أن: "لكل إنسان بصفته

---

[١] الفنجرى، **الإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول**، (ط. وزارة الأوقاف)، ص٣٥ و ٧١.

[٢] أخرجه: ابن خزيمة، **الصحيح**، ١١٦٨/٢ رقم ٢٤٣٦.

[٣] التفسير الآخر للحديث، غير الذي أثبتناه أعلاه، هو أن خير الصدقة ما خرجت منك إلى المعطى له على استغناءٍ منك ومَن تعول. والمناوي، **فيض القدير**، ٤٧٥/٣، والحلبي، **عمدة الحفاظ**، ١٧٨/٣. وعلى هذا المعنى الثاني أخرج نحوه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

[٤] أخرج الأثرين: البيهقي، **السنن الكبرى**، ٣٦/٧، وغيره.

[٥] ابن حزم، **المحلى بالآثار**، ٢٨٠/٤.

[٦] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص١٩٥ و٣٠٥.

[٧] السرخسي، محمد بن أحمد (ت:٤٨٣هـ)، **المبسوط**، ط. د، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ١٨/٣.

[٨] الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، (ط.٤، دار الفكر)، ٥٠١٧/٧.

عضوا في الجماعة الحق في الضمانة الاجتماعية..."، ثم أوضح الإعلان معنى هذا الضمان في مادته الخامسة والعشرين (٢٥)، والتي تقول:

"(١) لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

(٢) للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أو بطريقة غير شرعية"[1].

الخلاصة، أن الضمان الاجتماعي في جوهره تعبير عن حد الكفاية لكل إنسان، وتوفير هذا الحق هو من وظيفة الدولة، دلت على هذا المقصد عشرات النصوص بما لا يقبل الشك، وهو بذلك يختلف عن حد الكفاف إذا حملناه على معناه الظاهر الذي هو ما يحتاجه مضطر لدفع حالة الهلاك عن نفسه. وبعد توفير قدر الكفاية المعيشية فلا مانع أن تتفاوت الثروات لكل شخص بحسب عمله.

الفرع الثاني – التراحم الإنساني:

إن من أهم مظاهر التراحم الإنساني المتعلقة بموضوع البحث أمور ثلاثة، وهي:

أولا – رفع العَوَز بالغوث عند المحن والأزمات:

الغوث هو النصرة عند الشدة[2]، والعون على الفكاك من الشدائد والإنقاذ من الأزمات.

القيام بإعانة المستغيث يعدّ من أهم الواجبات الدينية تجاه الإنسان، قال النبي ﷺ: "عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ صَدَقَةٌ"، فَقَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ؟ قَالَ: "يَعْمَلُ بِيَدِهِ، فَيَنْفَعُ نَفْسَهُ وَيَتَصَدَّقُ". قالوا: فَإِنْ لم يجِدْ؟ قال: "يُعِينُ ذَا الحَاجَةِ المَلْهُوفَ". قالوا: فإن لم يجد؟ قال: "فَلْيَعْمَلْ بِالْمَعْرُوفِ، وَلْيُمْسِكْ عَنِ الشَّرِّ، فَإِنَّهَا لَهُ صَدَقَةٌ"[3]. فدلّ الحديث على ضرورة التراحم بين الناس عند وقوع الظلم أو العجز لأي إنسان، إما بالمال والإغاثة، وإما بالجاه والدلالة والتعليم، وإما بالإمساك عن الإضرار[4].

---

[1] صدر الاعلان بقرار الجمعية العامة ٢١٧ ألف (د-٣)، انظر: http://www.un.org/ar/documents/udhr/.

[2] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ٤/٤٠٠ (غوث).

[3] البخاري، **الجامع الصحيح**، الزكاة، باب على كل مسلم صدقة...، ٢/١١٥ برقم ١٤٤٥، وفي باب كل معروف صدقة، برقم ٦٠٢٢؛ ومسلم، **الصحيح**، الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم ١٠٠٨.

[4] قاله ابن المنير، كما نقله عنه: ابن حجر، **فتح الباري**، ٣/٣٠٨، وقال ابن حجر: "العبارة صالحة للإيجاب والاستحباب كقوله ﷺ: على المسلم ست خصال، فذكر منها ما هو مستحب اتفاقا". وقال العيني في **عمدة القاري** ٨/٣١١: "يمكن أن يحمل ظاهر الوجوب على كل مسلم رأى محتاجا عاجزا عن التكسب وقد أشرف على الهلاك".

أما الدليل من المعقول على وجوب إغاثة الملهوف إنسانيا فهو: أن من السنن الكونية أن تقع على الإنسان حاجات وعاهات من مرض أو محنة أو أزمة أو فاقة يضعف على إصلاح أمره معها إلاّ بمعاونة بني جنسه، وكان الناس في هذا الأمر سواسية، فاحتاجوا إلى إقامة تضامن بَينهم وإدامته، وأن تكون إعانة المستغيث سنة متبعة بينهم، يطالبون بها ويلامون عليها.

عندما يحيى شعور النجدة والإغاثة والقلق للآخر سيكون الإنسان بحال هو أقرب ما يكون لوصف رسول الله ﷺ، الحال الذي لخّصه عثمان بن عفان بقوله: "إنا –والله– قد صحبنا رسول الله ﷺ في السفر والحضر، وكان يعود مرضانا، ويتبع جنائزنا، ويغزو معنا، ويواسينا بالقليل والكثير"[١]، فكان مع الناس في كل أزماتهم.

إننا نجد في القرآن الكريم تعبيرا يناسب هذا الموضوع هو في غاية الروعة والجمال، وهو "**إنفاق العفو**" في قولهﷻ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَۖ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ (البقرة:٢١٩)، بمعنى: الزائد من الأموال عن الحاجات، والتعريف في "العفو" يفيد العموم ليشمل بذل الوقت والجهد والإمكانيات. كما نجد في المقابل أمرا معاكسا في الصورة يؤكد الأمر الأول، وهو "**أخذ العفو**" في قوله: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ﴾ (الأعراف:١٩٩)، أي: خذ الميسور من الأموال وتقبل بمكارم أخلاقك ظاهر الأعذار.

الإسلام هو الدين الوحيد الذي جعل من الإحسان ما هو فريضة دينية، ولم يجعله اختياريا فقط موكولا لشفقة الإنسان، وذلك عبر نظام الزكاة، المستقل من حيث الميزانية والإدارة عن باقي مؤسسات الدولة؛ حتى يزِيل أي شعور بالكبرياء من جانب الغني والشعور بالمهانة من جانب المحتاج. فالزكاة يؤدِّيه المؤمن بطيب نفس؛ إذ يعلم أنه ﴿حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۝ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ (المعارج:٢٤–٢٥).

من هنا يمكننا الإشارة إلى ما ذكره بعض الباحثين أن الحضارة الإسلامية كانت سباقة إلى مفهوم "الأقل الحيوي" (Vital le minimome)[٢]؛ في حين ذهب آخرون مُحِقّين إلى أنها كانت سباقة إلى مفهوم أروع هو "حد الكفاية" (Suffisance de Minimum)[٣]. مع أن الزكاة في نسبها المحددة ليست هي الحق الوحيد في أموال الأغنياء، وإنما هي الحق الوحيد الذي يجب بسبب المال[٤].

---

[١] أخرجه: أحمد، **المسند**، مسند عثمان بن عفان، ٥٣٢/١ رقم ٥٠٤؛ وعنه: الضياء، **الأحاديث المختارة**، ٤٠٨/١ رقم ٤٨٠، وإسناد أحمد حسن، كما قال الأرناؤوط في تحقيقه للمسند. والحديث عند أبي يعلى بزيادة في آخره، قال الهيثمي: "ورجالهما (أحمد وأبو يعلى) رجال الصحيح، غير عباد بن زاهر وهو ثقة". **مجمع الزوائد**، ٢٢٨/٧ رقم١١٩٩٩.

[٢] الكتاني، إدريس، دور الزكاة في تحقيق العدالة الاجتماعية وخلق المجتمع الإنساني الأفضل، **مجلة شؤون الزكاة**، العدد ٣٧، انظر الرابط: http://goo.gl/d69JFB.

[٣] انظر: الفنجري، **الإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول**، ص٣٨.

[٤] وهناك حقوق تجب لأسباب عارضة غير المال، كنظام النفقات للأقارب والزوجة والبهائم فرضا على المسؤول، ونظام العاقلة وقضاء الديون والإعطاء في النائبة وإطعام الجائع وكسوة العاري فرضاً على الكفاية، إلى غيرها من الواجبات

ثانيا – نشر العلم بالبلاغ المبين:

التواصل الفعّال ضرورة إنسانية وقيمة حضارية لا سيما في الوقت الحاضر. ليس فقط لوجود سوء فهم تاريخي بين بعض الشعوب لم تستطع وسائل الاعلام والمواصلات أن تمحُوه من الذاكرة، إن لم تزد منه أحيانا، بل يضاف إليه وجود حوادث عارضة في الآونة الأخيرة تُتَّهم فيها أطراف مسلمة على الرغم من أنها لم تتم باستشارة من جماهير المسلمين.

يحدث هذا، مع أن حقيقة البلاغ النبوي المبين جاء موصوفا في القرآن الكريم بالرحمة، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، أي: كما بعث "بالعلم والهدى والبراهين العقلية والسمعية، فإنه أُرسل بالإحسان إلى الناس والرحمة لهم بلا عوض، والصبر على أذاهم"[١].

وفي سورة الأنبياء، التي ذكرت ثمانية عشر نبيا ونضالهم في إصلاح المعتقد والسلوك، جاءت الآية السابعة بعد المائة لتخصَّ نبيّنا ﷺ بشهادة يعزّ مثيلها، تقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾. هكذا جاءت بأسلوب القصر (بالنفي ثم الاستثناء)، لتدلّ أن الرحمة كأنها تلبست بكيانه ﷺ حتى أصبح هو الرحمة، فلا يفكر ولا يعمل إلا مدفوعا منها، فكان رؤوفا رحيما، وأن إرساله ليس شيئا آخر غير الرحمة. فكان للرحمة في الآية مظهران؛ في كيان النبوة، وفي رسالة الوحي العامة.

وكم كادت نفسه الرحيمة أن تهلك حرصا على هداية الخلق، حتى قال له ربّه الكريم: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ (فاطر: ٨)، وقد وصفه في موضع آخر بقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (الكهف: ٦)، وقال: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ٣). ثم هوّن الله تعالى عليه الأمر بأن بيّن له أن مهمته هو البلاغ المبين، وكرّر ذلك في عدة مواطن، منها في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ (النور: ٥٤).

وقد أكّد الرسول ﷺ تمحوّر الرحمة في خُلقه وفي رسالته بقوله: "إنما أنا رحمة مهداة"[٢]، وحين تسمى بـ"نبي الرحمة"[١]، ولما طُلِب منه ليدعو على المشركين لكثرة أذاهم قال: "إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ لَعَّانًا، وَإِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً"[٢]. ووقوع الوصف مصدرا يفيد المبالغة فيه، فتكون الرحمة صفة متمكنة من إرساله[٣].

المالية التي تكون المال فيها شرطا لوجوبها، كالاستطاعة في الحج شرط لوجوبه، والبدن سببه. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الإيمان**، ت: محمد ناصر الدين الألباني، ط.٥، عمان، المكتب الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٢٤٧.

[١] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٣١٣/١٦.

[٢] كلمة "مهداة"، الأشهر ضبطها "مُهْدَاة" من الهَدِيَّة؛ أي: أهداه الله إلى الناس، وقال ابْنَ الْبِرْتِيِّ أحد رواة الحديث: «مِهْدَاةٌ» مِنَ الْهِدَايَةِ؛ لأنه ﷺ بعث هاديا، كما قال عز وجل: (وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم) [الشورى:٥٢].

– انظر: الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن الفارسي (ت: ٣٦٠هـ)، **أمثال الحديث المروية عن النبي ﷺ**، ت: أحمد عبد الفتاح تمام، ط.١، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٩هـ، ص٣٣.

والحديث صححه مرفوعا: الحاكم والذهبي والبزار والألباني.

لذلك أكّد العلماء على ضرورة أن يهدف الإنسان من تصرفاته كلها الرحمة بالخلق، والإحسان إليهم مطلقا، وأن هذا من الرحمة التي بُعث بها محمد ﷺ، وأن العقوبات إنما شرعت لدفع الظلم، وعلى المقيم لها أن يقصد بها النفع والإحسان، كالوالد حين يؤدب ولده والطبيب حين يداوي المريض[٤].

ثم إن الرحمة لم تكن شعارا يقال فحسب، بل كان خلقا يشعر الناس بها في سلوكه. لذلك جاء وصفه على لسان من لَقِيَه أياما أو عاش معه دهرا أنه رقيق القلب مُفْعَمٌ بالرحمة. فهذا مالك بن حويرث خالطه عشرين يوما فقط فقال فيه: "وَكَانَ ﷺ رَحِيمًا رَقِيقًا"[٥]، يزيد أنس: خاصة بالعيال[٦]، وهو النعت ذاته المستعمل للتعبير عن حسن معاملته لأسير من بني عُقيل[٧]. ولم يملك أنس ﷺ بعد أن خدمه عشر سنين إلا أن يقول: "كَانَ النَّبِيُّ ﷺ رَحِيمًا، وَكَانَ لَا يَأْتِيهِ أَحَدٌ إِلَّا وَعَدَهُ، وَأَنْجَزَ لَهُ إِنْ كَانَ عِنْدَهُ"[٨]. وقال ﷺ يوما لأصحابه وهو يعلّمهم ما قد يخجلون منه: "إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ، أُعَلِّمُكُمْ"[٩].

ومن تمام رحمته تخفيفه لصلاته التي فيها قرة عينه، وعماد دينه؛ رأفة بالناس. فيتجاوز في صلاته إذا سمع بكاء الصبي؛ رفقا به وخشية أن يشق على أمه[١٠]، ويأمر الأئمة بقوله: "إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ

– الحاكم، **المستدرك**، كتاب الإيمان، ٩١/١، وصححه على شرطهما، ووافقه الذهبي. وقال الهيثمي في **مجمع الزوائد** ٢٥٧/٨: "رواه البزار والطبراني،...، ورجال البزار رجال الصحيح"، وذكره الألباني في **الصحيحة** برقم ٤٩٠. بينما رجح البخاري والدارقطني الرواية المرسلة.

– انظر: الترمذي، **علل الترمذي الكبير**، ص٣٦٩؛ والدارقطني، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، ١٠٥/١٠.

[١] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، الفضائل، باب في أسمائه ﷺ، ١٨٢٨/٤ رقم ٢٣٥٥.

[٢] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، البر والصلة والآداب، باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، ٢٠٠٦/٤ رقم ٢٥٩٩.

[٣] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ١٦٦/١٧.

[٤] ابن تيمية، **جامع المسائل**، (ت: محمد عزير شمس)، ٣٧/٦.

[٥] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ٩/٨ رقم ٦٠٠٨؛ ومسلم، **الصحيح**، المساجد، باب من أحق بالإمامة، ٤٦٥/١ رقم ٦٧٤. قال النووي: "هكذا ضبطناه في مسلم (رقيقا)، وضبطناه في البخاري بوجهين؛ أحدهما هذا، والثاني "رفيقا" بالفاء والقاف، وكلاهما ظاهر". **شرح النووي على مسلم**، ١٧٤/٥.

[٦] قال أنس: "كان رسول الله ﷺ رحيما بالعيال"، الطيالسي، سليمان بن داود البصري (ت: ٢٠٤هـ)، **المسند**، ت: محمد عبد المحسن التركي، ط.١، مصر، دار هجر، ١٩٩٩م، ٥٨٣/٣؛ والألباني، **الصحيحة**، رقم ٢٠٩٤.

[٧] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، النذور، باب لا وفاء لنذر في معصية الله...، ١٢٦٢/٣ رقم ١٦٤١.

[٨] أخرجه: البخاري، **الأدب المفرد**، رقم ٢٧٨، وصححه الألباني في **الصحيحة**، ١٢٩/٥ برقم ٢٠٩٤.

[٩] أخرجه: أبو داود، **السنن**، (ت: الأرنؤوط) الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند الحاجة، ٨/١ رقم ٨، والنسائي، **السنن**، (ت: أبو غدة) الطهارة، النهي عن الاستطابة بالروث، ٣٨/١ رقم ٤٠؛ وابن ماجة، **السنن**، (ت: الأرنؤوط) الطهارة وسننها، باب الاستنجاء بالحجارة...، ٢٠٨/١ رقم ٣١٢، وقال شيخنا: إسناده حسن.

[١٠] انظر: البخاري، **الجامع الصحيح**، الأذان، باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي، ١٤٣/١؛ ومسلم، **الصحيح**، الصلاة، باب تخفيف الصلاة لبكاء الصبي، ٣٤٢/١.

النَّاسَ، فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الصَّغِيرَ وَالْكَبِيرَ وَالضَّعِيفَ وَالْمَرِيضَ، فَإِذَا صَلَّى وَحْدَهُ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ"[١].

هذا هو رسول الإسلام، وهذه هي رسالته الإلهية، والتي تعتمد الرحمة أسلوبا في منهج الدعوة والبلاغ المبين، يؤكد ذلك اعتماد خطابها على ثلاثة مرتكزات رئيسة هي:

- **الانفتاح:** ويراد به انفتاح الخطاب الدعوي على الناس كافة مع مراعاة أحوالهم العلمية في الخطاب، والحرص على التشارك مع الآخر في تبني قيم الوحي وتعاليمه، دون انغلاق بفئة أو انحصار بنخبة أو تقوقع على الذات. وقد انطلق خطاب الله تعالى منفتحًا على جمهور الناس من أول الأمر، مناديًا فيهم في عشرين موضعا بـ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[٢]. من ضمنها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾(النساء:١٧٤)، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس:٥٧).
- **التيسير**، فإننا نجد أحكام الشريعة كلها مبنية على التيسير ورفع الحرج؛ مصداقا لقوله عز وجلّ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج:٧٨)، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥)، وقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف:١٥٧)، إلى غيرها من النصوص الكثيرة التي "بلغت مبلغ القطع"، "وقد سمي هذا الدين: الحنيفية السمحة؛ لما فيها من التسهيل والتيسير"[٣].

وأحاديث الرسول ﷺ التي تذكّر بهذا الأصل وتدعوا إلى الاعتماد عليه كثيرة، منها قوله ﷺ "أَيُّها النَّاسُ، إنَّ دِينَ اللهِ يُسْرٌ"، يكررها ثلاثًا"[٤]، كما كرّر ثلاثا قوله: "إن خيرَ دِينِكُم أيْسَرُهُ"[٥]، يريد: أن خير خصال الدين، وكلها خير، ما كان سهلا يسيرا[٦]، وقد أعلن على الملأ: "إنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ"[٧]، أي: بصفاء العقيدة ويسر التشريع، ويقول عن هدف بعثته: "إنَّ اللهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعَنِّتًا، وَلَا مُتَعَنِّتًا، وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُيَسِّرًا"[٨]. ومعناه: أن الله تعالى لم يبعثني مشددًا على الغير، ملزمًا له ما يصعب عليه أداؤه، ولا طالب لزلّته[٩].

---

[١] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، ٣٤١/١ رقم ٤٦٧.

[٢] انظر: النساء: ١ و١٧٠ و١٧٤، الأعراف: ١٥٨، يونس: ٢٣ و٥٧ و١٠٤ و١٠٨، الحج: ١ و٥ و٤٩ و٧٣، النمل: ١٦، لقمان: ٣٣، فاطر: ٣، ٥، ١٥، الحجرات: ١٣.

[٣] الشاطبي، **الموافقات**، ٥٢٠/١-٥٢١.

[٤] أخرجه: أحمد، **المسند**، حديث عروة الفُقَيمي، ٢٦٩/٣٤ رقم ٢٠٦٦٩، وعند البخاري عن أبي هريرة مرفوعا بلفظ: "إنَّ الدِّينَ يُسْرٌ..." الحديث، **الجامع الصحيح**، الإيمان، باب الدين يسر، ١٦/١ رقم ٣٩.

[٥] أخرجه: أحمد، **المسند**، عن أعرابي، ٢٨٤/٢٥ برقم ١٥٩٣٦، وعن محجن بن الأدرع ٣١٣/٣١ و٣١٤ و٤٥٨/٣٣.

[٦] انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ٩٣/١ و٩٤. وقواهما الحافظ وشيخنا الأرنؤوط بشواهدهما في تحقيقه للمسند.

[٧] أخرجه: أحمد، **المسند**، ٣٤٩/٤١ برقم ٢٤٨٥٥ و١١٥/٤٣ برقم ٢٥٩٦٠.

[٨] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، الطلاق، باب أن تخيير امرأته لا يكون طلاقا إلا بالنية، ١١٠٤/٢ رقم ١٤٧٨.

[٩] الصنعاني، **التنوير شرح الجامع الصغير**، ٣٣٣/٣.

والمنهج العام في حياته في اختيار البدائل المباحة هو أن يأخذ بأيسرها "مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ"[١]. بل من شدة التركيز على التيسير قد يترك شيئا مما يحب أن يفعله أو أن يأمر به، خشية أن يتخذه المسلمون دينا لازما، أو ينزل من الوحي ما يوجبه عليهم، فيشق ذلك عليهم كما فعل بالتراويح. ويشدّد على الصحابة أن لا يسألوا عن أشياء فيها مشقة، فينزل بسبب سؤاله وحي يشق على الناس الالتزام به، فيقول: "إِنَّ أَعْظَمَ المُسْلِمِينَ جُرْمًا، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ، فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ"[٢].

وانطلاقا من استقراء النصوص في موضوع اليسر ورفع الحرج وضع الفقهاء قاعدة كلية تعبّر عن روح الشرع في وضع الأحكام وفي التكليف بها تقرر أن: المشقة تجلب التيسير.

وتحقيقا لهذا المرتكز الأساس اتخذ الشرع مسالك ثلاثة في تشريعه، هي[٣]:

الأول: تغليب الإباحة على التحريم وجعلها الأصل في الأشياء. فالقرآن الكريم أطلق الإباحة لكل زينة وطيّب، مستنكرا على من يحاول تحريم شيء منها، فيقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ (الأعراف:٣٢). ويطالب كل من يحاول تحريم شيء بالحجة والدليل، مستنكرا لمن فعل ذلك ظنا وجهلا، وذلك في قوله: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا﴾ (الأنعام:١٥٠). بينما اتخذ أسلوب الحصر والتحديد لإثبات قلة ما حرّم على عباده، كما في قوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف:٣٣). ويذكّرنا الله أنه فصّل ما حرمه علينا تفصيلا فيقول: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام:١١٩)، فغير المحرم مباح.

وهذا المسلك واضح في السيرة النبوية أيضا، حيث أنه ﷺ لم يسمح لبعض الصحابة الذين أن أرادوا أن يحرموا على أنفسهم أشياء، بل بيّن لهم خطأهم وخطورة ما وقعوا فيه. كما في قصة الثلاثة الذين سألوا عن عبادته، فكأنهم تقالوها في حقهم، وأراد أحدهم أن يمنع عن نفسه النوم بالليل استكثارا من الصلاة، وأراد الآخر أن يمتنع عن الطعام بالنهار فيصوم الدهر كله، وأراد الثالث التخلي عن الزواج تشاغلا بالعبادة، فذكّرهم أن هذا المنهج بعيد كل البعد عن سنته ﷺ.

---

[١] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب المناقب، باب صفة النبي، ١٨٩/٤ رقم ٣٥٦٠، وفي كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: "يسروا ولا تعسروا" وكان يحب التخفيف واليسر على الناس؛ ومسلم، **الصحيح**، كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح، أسهله...، ١٨١٣/٤، رقم ٢٣٢٧.

[٢] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، ٩٥/٩ رقم ٧٢٨٩؛ ومسلم، **الصحيح**، الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، ١٨٣١/٤ رقم ٢٣٥٨.

[٣] انظر: عبدالرحمن، عبد الله الزبير، مرتكزات الخطاب الدعوي في التبليغ والتطبيق، **كتاب الأمة** عدد ٦٥، ط.١، الدوحة، وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٧م، ص٩٢ وما بعدها.

الثاني: إقرار الرخص في محالها. لأن الأخذ بالرخص في مواضعها الشرعية هو كالعمل بالعزائم في محالها؛ لما ثبت عن النبيﷺ أنه قال: "إن الله تعالى يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه"، فالإفطار في السفر رخصة، نظير الصوم في الحضر عزيمة[١].

الثالث: تقديم الترغيب والتبشير والتآلف. فكان إذا بعث أصحابه لتبليغ الدين يأمرهم باليسر والسماحة بقوله: "بَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا، وَيَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا"[٢]. وجاء في توصيته لمعاذ وأبي موسى ﷺ حين أرسلهما إلى اليمن قوله: "يسّرا ولا تعسّرا، وبشّرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا"[٣].

- **التدرج**؛ ويراد به التقدم شيئاً فشيئاً[٤]. وهو طريق الشريعة وسنة الطبيعة؛ فالله يخلق الإنسان بتدرج على مراحل، يخلقه نطفة، ثم يجعله علقة، ثم مضغة، حتى إذا اكتمل خلقه ونفخ فيه الروح، وبقي في الرحم حتى يتم خلقه على كيفية يناسب خروجه، خرج طفلا ليباشر الحياة. وعلى هذا المنوال من التدرج المرحلي يكون التعامل الصحيح مع الإنسان في سبيلنا لتكوينه العلمي وتمكينه من العمل. وهذه الطريقة هي سياسة القرآن في انتزاع العقائد والعادات السيئة، وفي التشريع، وفي إبراز العظات، وفي التجاوب مع الأحداث.

ومما يدلُّ على أنَّ التدرُّج في التطبيق باقٍ حتى بعد استقرار الأحكام، وأنه يمكن الأخذ به لتربية المجتمع، حديث معاذ ﷺ لما بعثه ﷺ إلى اليمن فقال له: "إنك تأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أنْ يشهدوا ألا إله إلا الله وأنَّ محمداً رسول الله، فإنْ هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أنَّ الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإنْ هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أنَّ الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإنْ هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب"[٥].

وقد كان بعثُ معاذٍ إلى اليمن في أواخر عهد الرسالة، "سنة عشر قبل حج النبي ﷺ" على الأرجح، ما يدلُّ أنَّ أحكام هذه الأركان كانت قد استقرت، ومع ذلك لم يأمر بها جملة واحدة، إنما بدأ بالأهم فالأهم؛ "لأنَّه لو طالبهم بالجميع في أول مرة لم يأمن النفرة"[٦].

---

[١] ابن عبد البر، **التمهيد**، ٢٤/٦٧؛ وقال الصنعاني، **التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِعِ الصَّغِير**، ٣/٣٨٥: الأصح أنه موقوف.

[٢] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، ٣/١٣٥٨ رقم ١٧٣٢.

[٣] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: "يسروا ولا تعسروا" وكان يحب التخفيف واليسر على الناس، ٨/٣٠ رقم ٦١٢٤ وقد ذكره أيضا في موضع آخر ٤/٦٥ برقم ٣٠٣٨؛ ومسلم، **الصحيح**، الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، ٣/١٣٥٩ رقم ١٧٣٣، واللفظ لمسلم.

[٤] مجمع اللغة، **المعجم الوسيط**، (ط. دار إحياء التراث الإسلامي)، ١/٢٧٧ مادة (درج).

[٥] البخاري، **الجامع الصحيح**، الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، ٢/١٢٨ رقم ١٤٩٦، وفي المغازي، باب: بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، ٥/١٦٢ رقم ٤٣٤٧؛ ومسلم، **الصحيح**، الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ١/٥٠ رقم ١٩.

[٦] ابن حجر، **فتح الباري**، ٣/٣٥٨ و ٣٥٩.

– إذن؛ الشريعة هي الطريقة إلى الغاية، وليست هي فقط مجموعة الأحكام أو القانون، والتدرج هو العنصر الجوهري لطريقة الشريعة في سبيلها إلى اكتمال العدل بتطبيقها. وأعتبرُ التمييز بين هذين الأمرين؛ بين فهم الشريعة باعتبارها طريقة دعوة وتوعية وتهيئة للأجواء، وفهمها باعتبارها مجموعة أحكام العدالة، من الأمور الجوهرية في هذا الباب. وهذا ما نستلهمه من الحديث السابق، ومن الآية الكريمة: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية:١٨)، حيث أشار مضمون الآية إلى التفرقة بين طريقة الأمر والأمر، وأمر باتباع الشريعة (الطريق) في سبيل تحقق الأمر.

ثالثا – الرحمة بالمستضعفين (وتقرير المصير).

رفع الظلم عن المستضعفين في الأرض واجب شرعي بمقتضى الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ (النساء: ٧٥). قال المفسرون: هذا حض من الله على الجهاد في سبيله لاستنقاذ المستضعفين من أيدي الظلمة، والمعنى لا عذر لكم في ترك الجهاد وقد بلغ حال المستضعفين ما بلغ من الضعف والأذى[١]. وهذا ضرب من الجهاد يفرضه الإسلام تضحية سخية دون غرض نفعي ذاتي؛ لأن كونه في "سبيل الله" ينفي الأغراض العاجلة، ولأن العلة هنا "الاستضعاف"، وهو ظلم أيا كان سببه.

يؤكد هذا المقصد الشرعي العظيم أن الإسلام حرّم التقاعس عن أداء فريضة الجهاد، سواء أكان دفاعا عن الذات أو عن الغير، إيثارا للمنافع الدنيوية العاجلة. قال تعالى لنبيه الكريم: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة:٢٤)، ذلك لما فيه من إهدار للمصلحة الإنسانية العليا التي يتعلق بها رفع الظلم وإقرار العدل في العالم، وهذا معنى إعلاء كلمة الله في الأرض[٢].

وقد أكّد إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المؤتمر الإسلامي التاسع عشر لوزراء الخارجية القاهرة، ١٤ محرم ١٤١١هـ/٥ أغسطس ١٩٩٠م[٣]، في مادته الحادية عشرة (١١) على نقطتين هما في غاية الأهمية، وهما تنصّان على:

a) يولد الإنسان حراً، وليس لأحد أن يستعبده أو يذلّه أو يقهره أو يستغله، ولا عبودية لغير الله.

---

[١] الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، ٣٩٩/١.

[٢] أنظر: الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ص١٨٩-١٩٠.

[٣] انظر الملحق الأول في آخر الكتاب: التويجري، د. عبد العزيز بن عثمان، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ط.٢، الرباط، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسسكو)، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص٣٣.

b) الاستعمار بشتى أنواعه وباعتباره من أسوأ أنواع الاستعباد، محرم تحريماً مؤكداً، وللشعوب التي تعانيه الحق الكامل في التحرير منه وفي تقرير المصير، وعلى جميع الدول والشعوب واجب النصرة لها في كفاحها لتصفية كل أشكال الاستعمار أو الاحتلال، ولجميع الشعوب الحق في الاحتفاظ بشخصيتها المستقلة والسيطرة على ثرواتها ومواردها الطبيعية.

فالإسلام يقاوم الظلم، ويناصر المظلومين من أيِّ شعب أوِ جنس أو دين، والرسول ﷺ ذكر حلف الفضول الذي شارك فيه في شبابه، وكان حلفا لنصرة المظلومين، والمطالبة بحقوقهم ولو كانت عند أشراف القوم، وأشاد به في الإسلام بتصريحه أنه لو دُعِيَ إلى مثله لأجاب[1].

هذا يؤكد حق الأفراد والشعوب في تقرير المصير (self-determination)، وقد اختلفت وجهات نظر فقهاء القانون الدولي في تعريفهم لهذا الحق، مما جعل وضع تعريف موحّد له أمرا صعبا. وبحسب الموسوعة البريطانية هو: العملية التي من خلالها تقوم مجموعة من الناس، الذين يمتلكون عادة قدرا معينا من الوعي الوطني، بتشكيل دولة خاصة بهم واختيار حكومتهم[2]. وجاء تعريفه في الموسوعة العربية بأنه: "حق شعب ما في أن يختار شكل الحكم الذي يرغب العيش في ظلّه والسيادة التي يريد الانتماء إليها". وتعرّفه المادة الأولى الموحدة من عهدي حقوق الإنسان لعام ١٩٦٦ بأنه: "حرية الشعوب في تقرير مركزها السياسي وحرية تأمين نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي"[3].

وحق تقرير المصير هو مصطلح في القانون الدولي اقترن منذ القرن السابع عشر بتعبير حرية الإرادة، ويتضمن في معناه العام منح الشعب أو السكان المحليين إمكانية أن يقرروا شكل السلطة التي يريدونها، وطريقة تحقيقها بشكل حر وبدون تدخل خارجي. وله جانبان؛ داخلي وخارجي، والمعنى الداخلي لتقرير المصير يعني: حق الشعب في دولة على حكم أنفسهم بأنفسهم دون تدخل خارجي. أما الجانب الخارجي لتقرير المصير فهو: حق الشعوب في تقرير نظامها السياسي الخاص بهم والتحرر من السيطرة الأجنبية، بما في ذلك تشكيل دولتهم المستقلة. ومع ذلك، الاستقلال ليس هو النتيجة الوحيدة المحتملة لممارسة تقرير المصير، بل قد تكون النتيجة قرار الاتحاد مع دولة أخرى مثلا.

من الناحية التاريخية لقد عرف "تقرير المصير" في أول الأمر كمبدأ سياسي، مما دفع البعض إلى رفضه باعتباره يفتقر للدقة، وأن له طابعا مرنا خطيرا، ومع مرور الزمن انتقل من مبدأ سياسي إلى مبدأ قانوني، بل إلى حق قانوني دولي تقرّه مواثيق الأمم المتحدة وتحميه. وقد تضمن ميثاق الأمم المتحدة المكتوب عام ١٩٤٥م نصاً صريحاً لحق الشعوب في تقرير المصير، وجاء قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الصادر في الرابع من كانون الأول عام 1950م ليعتبر هذا الحق

---

[1] البيهقي، **السنن الكبرى**، ٥٩٦/٦، من حديث قاضي المدينة، التابعي طلحة بن عبد الله بن عوف مرسلا.

[2] **Encyclopædia Britannica Online**, s. v. "self-determination", accessed 11 Aprill ٢٠١٦, http://www.britannica.com/topic/self-determination.

[3] شكري، عزيز، تقرير المصير، **الموسوعة العربية**، ٧٣٦/٦، انظر الرابط: http://goo.gl/Q9mAs6.

أساسيا، ثم ما فتئت الجمعية العامة تصدر كل عام سلسلة من القرارات التي تنص على أن هذا الحق هو حق أساسي من حقوق الإنسان، وبالتالي أصبح مبدأ قانونيا ملزماً، ومن القواعد القانونية الآمرة[1].

على الرغم من أن الشرع الحنيف والقانون الدولي قد كفلا حق تقرير المصير، فإن هذا الحق ينبغي ألّا يستعمل دون ضوابط موضوعية محددة؛ حرصا على سلامة الأقطار من أخطار التفكّك وحفاظاً على وحدتها وتماسكها، خاصة عندما تُستغل الأقليات استغلالا تعسفيا من قوى أخرى ولا يكون حراك الأقلية حراكا شعبيا واعيا بمصالحه الخاصة.

الفرع الثالث – التراحم الكوني:

إن الرحمة قيمة إنسانية فطرية، وهي بذلك تكون كونية، ويشهد لسمو مكانتها وعموم أثرها النص النبوي: "الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهمُ الرَّحمنُ، ارحَمُوا أهلَ الأرضِ يَرْحَمْكُم مَن في السّماء"[2]. وفيه الحض على استعمال الرحمة لجميع الخلق، ويدخل فيه الإنس والبهائم[3]، وكل ما يستدعي الرحمة له.

واستفاضت الأحاديث الدالة على الرحمة بمفهومها العام، وبعد أن ذكر ابن بطال عددا منها قال: إن فيها "الحض على استعمال الرحمة للخلق كلهم، كافرهم ومؤمنهم، ولجميع البهائم والرفق بها. وأن ذلك مما يغفر الله به الذنوب ويكفر به الخطايا. فينبغي لكل مؤمن عاقل أن يرغب في الأخذ بحظه من الرحمة، ويستعملها في أبناء جنسه وفي كل حيوان"[4]. وقال السفيري: "فندب ﷺ إلى الرحمة والعطف على جميع الخلق من جميع الحيوانات على اختلاف أنواعها في غير حديث، وأشرفها الآدمي... فكن رحيماً لنفسك ولغيرك، ولا تستبد بخيرك، فارحم الجاهل بعلمك، والذليل بجاهك، والفقير بمالك، والكبير والصغير بشفقتك ورأفتك، والعصاة بدعوتك، والبهائم بعطفك. فأقرب الناس من رحمة الله أرحمهم بخلقه، فمن كثرت منه الشفقة على خلقه والرحمة على عباده رحمه الله برحمته، وأدخله دار كرامته، ووقاه عذاب قبره، وهول موقفه، وأظله بظله إذ كل ذلك من رحمته"[5].

ومن معالم الرحمة الكونية الشاملة الرحمة بالحيوان وبالمحيط البيئي، وفيما يلي بيانهما.

أولا – الرحمة بالحيوان:

توافرت النصوص على أن الإحسان إلى الحيوان والرفق به عبادة، قد تصل في بعض الأحيان إلى أعلى درجات الأجر وأقوى أسباب المغفرة. وقد أعلن حقّها رسول الله ﷺ للعالم أجمع حين قال

---

[1] تطورات حق تقرير المصير تجدها هنا: http://www.un.org/ar/decolonization/history.shtml.

[2] أخرجه: أبو داود، **السنن**، الأدب، باب في الرحمة، ٢٩٨/٧ رقم ٤٩٤١، وهو صحيح لغيره؛ ورواه بزيادة في آخره: الترمذي، **الجامع الكبير**، البر والصلة، باب ما جاء في رحمة المسلمين، ٣٨٨/٣ رقم ١٩٢٤، وقال: حسن صحيح.

[3] ابن حجر، **فتح الباري**، ٥٥٧/١٣.

[4] ابن بطال، **شرح صحيح البخاري**، ٢١٩.

[5] السفيري، **المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية**، ٥٠/٢.

"فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ"[١]، وفي حديث آخر يخبرنا أن الله تعالى قد غفر لرجل؛ لأنه نَزَلَ بئرا وملأ خفّه ماءً، ثم أمسكه بفيه حتى رقي، فسقى كلبا رآه يلهث، يأكل الثرى من العطش. وأن الله تعالى قد غفر لِبَغِيٍّ لما نزعت مُوقَها فاستقت به لكلب عطشان[٢].

فدلّ ذلك أن الإحسان إلى الحيوان حسنة لها أجرها، وأن الإساءة إليه إثمٌ يسأل عنه فاعله[٣]؛ لأن الإحسان إلى البهائم إذا كان فيه الأجر ففي الإساءة إليها الوزر، ويدل على صحة هذه المقابلة أيضا الحديث الآخر: أن امرأة تُعَذّب بسبب هرة حبستها حتى ماتت، لا هي أطلقتها لتتغذى بنفسها ولا هي أطعمتها. قال ابن عبد البر: "وفي هذا الحديث دليل على وجوب نفقات البهائم المملوكة على مالكيها، وهذا ما لا خلاف فيه أيضا، ولا في القضاء به، والحمد لله"[٤].

وإن كنت تعجب من قوانين الرأفة بالحيوان في هذا العصر، فأعجب من حسّ المسؤولية المرهف تجاه الحيوان لدى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ حين يعدّ الطريق المعبد حقًّا من حقوق الحيوان، ويقول في مثل تلك الأزمان: لو أن بغلة عثرت بشط العراق لخشيت أن يسألني الله عنها: لِمَ لَمْ تصلح لها الطريق يا عمر؟ وقال أيضا: "لَوْ هَلَكَ حَمَلٌ مِنْ وَلَدِ الضَّأْنِ ضَيَاعًا بِشَاطِئِ الْفُرَاتِ خَشِيتُ أَنْ يَسْأَلَنِي اللَّهُ عَنْهُ"[٥].

ومن جوانب الرحمة بالحيوان في تشريعنا، ما عدا الأمر بالإحسان إليه كما مرّ، تحريمُ الإساءة إليه بالضرب أو الوسم على الوجه أو تجويعه أو قتله دون منفعة. وكذلك النهي عن التعسف في استعمال حق مع الحيوان، سواء وقع ذلك في استعمال حق الذبح للمأكول لحمه، أو حق قتل الضار من الحيوان، أو حق الركوب، أو التحميل، والنصوص بهذا المعنى متكاثرة[٦].

من هنا انعقد اتفاق الفقهاء في أنه يجب على المالك إطعام بهائمه وسقيها، حتى ولو كانت مريضة لا ينتفع بها، لحديث المرأة التي دخلت النار بسبب تجويعها هرة سجنتها حتى ماتت جوعا، لا

---

[١] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ٩/٨ رقم ٦٠٠٩، وفي موضع آخر ١٣٢/٣؛ ومسلم، **الصحيح**، السلام، باب فضل ساقي البهائم المحترمة وإطعامها، ١٧٦١/٤ رقم ٢٢٤٤.

[٢] أخرجهما: مسلم، **الصحيح**، السلام، فضل ساقي البهائم المحترمة وإطعامها، ١٧٦١/٤ رقم ٢٢٤٤ و ٢٢٤٥.

[٣] ابن عبد البر، **التمهيد**، ٨/٢٢.

[٤] ابن عبد البر، **المرجع السابق**، ٩/٢٢.

[٥] ابن أبي شيبة، **المصنف**، ٩٩/٧؛ وفي إسناده أسامة بن زيد الليثي صدوق يهم، وبقية رجاله ثقات، لكن في اتصاله اختلاف، فهو من رواية حميد بن عبد الرحمن بن عوف، ثقة من الثانية، قيل: أنه أدرك عمر، ورجّح غير واحد من العلماء أنه لم يدركه، انظر: العلائي، **جامع التحصيل**، ص١٦٨، والذهبي، تاريخ الإسلام ١٠٨٥/٢. وأخرج الأثر غيره من أهل الآثار، وفي كل الروايات التي رأيتها ضعف أو إرسال، ولذلك لم أطول البحث بتخريجها.

[٦] انظر: الصويان، أحمد بن عبد الرحمن، **من معالم الرحمة**، ط.١، الرياض، مجلة البيان، ٢٠٠٩م، ص١٣٧-١٤٤.

هي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تبحث عن طعام. وإن امتنع المالك من الإنفاق على بهيمته أجبر عليه عند الجمهور ديانة وقضاء[١].

وقد عرفت الحضارة الإسلامية الرفق بالحيوان منذ قامت، واستمر ذلك عبر تاريخها؛ وسجل الوقف الإسلامي سبقا في إنشاء دور لرعاية الخيل، وأخرى لرعاية الحيوانات الضالة، وكان هناك أوقاف خاصة لتطبيب الحيوانات المريضة، وأوقاف لرعاية الحيوانات المسنة، قبل أن تعرف الحضارة الغربية الرفق بالحيوان بقرون عديدة[٢]. ولا يكاد يخلو باب فقهي من ذكر أحكام الحيوان؛ لأهميته للإنسان في عمارة الكون واستمرار الحياة. وقد اهتم القرآن بعالم الحيوان أيضا حتى إنه أطلق أسماء بعض أصنافه على بعض سوره، كالبقرة والأنعام والنحل والنمل والفيل، وتكرر فيه ذكر الدابة والطير.

بل وقد نص القرآن الكريم على تكريم الحيوان، وأبان بآياته مكانته وحدّد موقعه إلى جانب الإنسان. فبعد أن بين قدرة الله في خلق السماوات والأرض، وقدرته في خلق الإنسان، أردف ذلك بقوله: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝٧ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٥–٨).

وقد استنبط العلماء من هذه الآيات الأربع أمورا، نذكر هنا أربعة منها[٣]:

أولها: أن الحيوان شديد الارتباط بالإنسان، ومن هنا كان للحيوان على الإنسان حرمة.

ثانيها: أن الحيوان أشرف أرضيٍّ بعد الإنسان لاختصاصه بالحواس والشهوة والغضب.

ثالثها: أن ذكر بعض الحيوانات بأسمائها في هذه الآيات لا يعني أن غيرها ليس كذلك، بل إنه ذكرها على سبيل المثال والإجمال، لا الحصر، بدليل قوله: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

رابعها: أن القصد بهذه الآيات توسيع نظرتنا إلى الحيوان لنرى فيه أكثر من الجانب المادي المتعلق بالأكل والنقل واللباس، مشيراً إلى أن له جانبا جماليا يقتضي الإحسان إليه، والإقبال عليه بحب واعتزاز، فقال: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ وقال: ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾.

من جميل المآثر عن الخليفة الراشد ابن عبد العزيز على الرفق بالحيوان أنه نهى عن ركض الفرس إلا لحاجة، وكتب إلى صاحب السكك أن لا يلجموا واحدًا منها بلجام ثقيل ولا ينخس بمقرعة في أسفلها حديدة؛ وكتب إلى واليه بمصر بتخفيف الحمل على الإبل النقالات لما بلغه أنه يثقل عليها[٤].

---

[١] وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مصطلح (حيوان)، ٣٣٧/١٨.

[٢] السباعي، مصطفى، **من روائع حضارتنا**، عمان، دار الوراق للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، ص١٨٤.

[٣] الكبيسي، أحمد عبيد، **حقوق الحيوان والرفق به في الشريعة الإسلامية**، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السنة الثامنة، العدد ٤، ربيع الأول ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، ص٢٤، المكتبة الشاملة الإصدار ٣.٦٤.

[٤] ابن عبد الحكم، عبد الله بن عبد الحكم المصري (ت: ٢١٤هـ)، **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، ت: أحمد عبيد، ط.٦، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص٥٤ و ١٤١.

ولعل أرق وأصدق مثال يدلك على سمو تلك الروح لدى حضارتنا أن نجد في منظومة القتال والحرب في الإسلام، أنه يحرم حرق الزرع وقلع الشجر وعقر الدواب إلا ما كان لحاجة ملجئة. بل إن المرء ليحار وهو يسمع للإمام أبي إسحاق الشيرازي الذي كان يمشي في طريقه ومعه بعض أصحابه، فعرض له كلب فزجره صاحبه، فنهاه الشيخ قائلاً له: أما علمت أن الطريق مشترك بيننا وبينه؟[١] وإنّ تستغرب، فالغرابة كلها في أن تجد صحابيًّا جليلاً وهو عدي بن حاتم الذي تعود أن يفت الخبز للنمل ويقول: إنهن جارات لنا ولهن علينا حق[٢]. وهذا كله اقتداء بصاحب النبوّة ﷺ الذي بأخلاقه تربى ذلكم الجيل الأول، فقد كان أمر بقطع القلائد من أعناق الإبل مخافة أن **تختنق الدابة بها عند الركض، وتضيّق عليها نَفَسَها ورَعْيَها، وربما تعلقت بشجرة فاختنقت أو تعوّقت عن السير**[٣].

ثانيا – الرحمة بالبيئة:

المراد بالبيئة هنا هو هذا "المحضن الطبيعي الذي يعيش فيه الإنسان"[٤]، والتي تشمل كل ما جاء ذكره في النصوص الشرعية من مشاهد الطبيعة المسخرة للإنسان من أجل الحياة، من أجمعها قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية:١٣). وهذا خطاب تعريف لأصحاب الفكر بهذه النعمة الكونية إذ أنها مصدر للاعتبار، كما أنه في نفس الوقت خطاب تكليف لهم بالمسؤولية تجاه حفظها وتنميتها.

يؤكّده النهي عن إفساد السلامة الأصلية للأرض بوصفها البيئة الملائمة للإنسان لينجز فيها مهمته، المذكور في قوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف:٥٦)، والذي بمكن اعتباره الإطار العام لحماية البيئة؛ لأن الآية تنهى عن الافساد في الأرض بعد الإصلاح، قلّ أو كثر، وتنبّه على أنه إذا كانت الأمور ماشية على السداد ثم وقع الافساد بعد ذلك بتلوث البيئة هواءً وماءً وغذاءً ونظافة وضوضاءً، فهذه مسؤولية الإنسان. ولذلك أتبع الله النهيَ عن الإفساد بالأمر بالتضرع إليه والطمع في رحمة الله بالتِزام شرعه الحافظ على المصالح، وختم قوله تعالى بوعده المحسنينَ أن رحمته مرصدة لهم.

---

[١] انظر: النووي، **المجموع شرح المهذب**، ١/١٤؛ والذهبي، **تاريخ الإسلام**، (ط. بشار)، ١٠/٣٨٣.

[٢] السباعي، مصطفى بن حسني (ت: ١٣٨٤هـ)، **مقتطفات من كتاب من روائع حضارتنا**، ط.١، بيروت، دار الوراق والمكتب الإسلامي، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص١٨٤.

[٣] الكشميري، **فيض الباري**، ٤/٢٢١؛ وانظر جميع التفسيرات عند: ابن حجر، **فتح الباري**، ٦/١٤٢.

[٤] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص٢٠٧.

المطلب الثالث
التراحم الحضاري

إن من أجلى مظاهر التراحم الحضاري ودوافعه مبدأ "التعارف" الذي ذكره الوحي الصادق، والذي بناء عليه يترسّخ "تساند المجتمعات"، وانطلاقا منه نرتقي إلى "التواصل الحضاري"، وصولا إلى تعميم هذا التواصل ليشمل الكائنات الحيّة كلها بمقتضى قاعدة التراحم في الإسلام.

و"التواصل" باعتباره تفاعلاً هو تبادل الوصل لا القطع، لأنه يأتي لغة على صيغة التفاعل الدالة على المشاركة بين الطرفين؛ حيث لا يكون في الغالب إلّا إذا وقع من الجانبين. لذلك نجد هذه اللفظة تستعمل في اللغة على خلاف التقاطع والتنافر[١]، لِتَحْمِل في طيّاتها معنى التآلف وتتابع البلاغ والعطاء. فتقول: تواصل الصاحبان: إذا تآلفا ولم يتقاطعا، وتواصلت الأفكار: إذا تآلفت ولم تتنافر، وتواصلتِ الأشياءُ: لم تنقطع عطاؤها، وتواصل الطرفان: إذا أبلغ أحدهما الآخر بما عنده.

إن المسلمين منذ البداية قد عرفوا التفاعل مع الآخر، وأظنّني غير مضطر للتدليل على ذلك نظرا إلى شهرة الحقبة العظيمة للحضارة الإسلامية التي تفاعلت فيها مع الحضارات الأخرى. فكانت فكرة العزلة غريبة عليها؛ لأن نبيّها ﷺ أُرسل إلى الناس كافة من حيث أنه جلب إليهم الرحمة بدل الشقاء، وقد أوحى إليه ربّه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء:١٠٧).

لقد كانت البعثات الست[٢] بما صحبت من كتب إلى عظماء الحضارات لتحمل الدعوة إلى الإسلام هي الانفتاح الأول على العالم خارج الجزيرة العربية، وزيادةِ أوجه التعاون بتكثير الأصدقاء وتقليلِ الأعداء. ولعل مما يكشف عن أهمية هذا التوجّه دلالة "الوقائع التاريخية أنَّ وجود المسلمين في الأراضي المختلفة لم يُكتب له الدوام بمجرد الغزو والفتح، بل بالمشاركة والتفاعل"[٣].

وقد حُمّلت الأمة مسؤولية الشهادة على الناس من حيث أنها مكلّفة بتبليغ رسالة الرحمة إليهم، والعمل على توصيل ما عندها من الخير الماديّ أو المعنوي إلى العالم، والحرص على نفع الآخر والانتفاع منه من أجل إنجاز ما فيه مصلحة مشتركة.

ومن أجل توضيح فكرة التراحم الحضاري سيتوزع البحث هنا إلى فروع على النحو التالي:

---

[١] مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ١٠٣٧/٢؛ وعمر وفريقه، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ٢٤٤٩/٣.

[٢] في شهر محرم من السابعة من الهجرة بعث رسول الله ﷺ ستة من الصحابة ممن يجيدون لغة المرسل إليهم، فأرسل عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة، وأرسل دحية الكلبي إلى قيصر الروم (هرقل)، وبعث عبد الله السهمي إلى كسرى الفرس، وحاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس عظيم القبط بالإسكندرية، وشجاع الأسدي إلى الحارث الغساني حاكم الشام، وسليط بن عمرو العامري إلى هوذة بن علي الحنفي في هجر. وفي تلك الفترة بعث خمسة تسعين كتابا إلى مختلف القبائل، وزار المدينة ثلاثة وسبعين وفدا ليعلنوا إسلامهم حتى عرف ذلك العام في السيرة بعام الوفود.

[٣] الكيلاني، د. عبد الله، الرؤية الإسلامية للعالم وأثرها في تحديد السياسة الخارجية، **اسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ٤٥، www.eiiit.org/eiiit/eiiit_article_read.asp?articleID=318.

الفرع الأول: ضرورة التراحم الحضاري:

المنطلق الأساسي في المشترك الإنساني نجده مسجّلا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات: ١٣)، حيث أن التلاقي في الأصل الواحد يدل على فطرية الحرص على التعارف، وعلى تبادل الخبرات والمنافع بين الأطراف، ثم تأتي التعددية مدخلا ضامنا للعودة إلى المشترك في باب التعارف، فإن المشترك يمثل المسعى الحقيقي لتبادل الوعي الإنساني بين الشعوب.

إنّ القرآن الكريم حينما يتحدّث عن التعارف، فإنّ هذا المفهوم يستتبع معه مفاهيم الانفتاح والتواصل والسلام ومدّ الجسور، وعدم الانغلاق والقطيعة والكراهية، التي هي شرائط التعارف من جهة تحقّقه. وهناك ما يترتّب عليه، من جهة المعطيات والمنافع، وهنا تبرز مفاهيم التعاون والتبادل والتحالف والترابط. وكلّ هذه المفاهيم تؤكد حيوية هذا المفهوم وفاعليته.

ثم إن القرآن لا يلغي مبدأ التفاضل بين الناس، وبين الشعوب والقبائل، لأنّ التفاضل إنّما يعبّر عن واقع موضوعي لا يتعارض مع مبدأ العدل والمساواة. إنما الذي يحاول القرآن تغييره هو مقاييس التفاضل، وتحويلها من مقاييس التفاخر بالقوم والعرق واللغة والجنس واللون والطائفة التي حولت الدين والمذهب، وحتى العلم والثقافة إلى عصبيات جلبت للإنسانية كثيرا من الويلات، إلى مقاييس موضوعية متعلقة بقِيَم التراحم إذا التزمت الأمم والشعوب بمبدأ "التقوى"، باعتباره الإطار الجامع للقيم.

فالإسلام "يربط التعاون الإنساني والتواصل الحضاري بأصلين مهمين عليهما مدار الشرع كله هما "البر والتقوى"؛ تأصيلا لهما في النفس الإنسانية، وكفالة لتحقيق غايته القصوى من الصالح الإنساني العام بإطلاق، مما يقطع بأن المعنى الديني هو قوام التدبير السياسي، ولا ينفصل عنه"[١].

أما في عصرنا الراهن، فالتضامن المدعو إليه في الفكر المعاصر لم يرتقي حتى الآن إلى التراحم المنشود؛ بسبب تقديم العنصر المادي في التعامل على المكوّن القِيَمي. والحال يشهد أن القِيَم هي القوة الدافعة التي تجعل الإنسان يعمّم تعامله الكريم على أوسع نطاق، باعتبار أن للموجودات حقوقا عليه على قدر حقوقه عليها، يشهد لذلك فطرته الكامنة فيه التي من أجل سلامتها أنزل الوحي بتعاليمه، وأرسلت الرسل لتبليغه وتفسيره.

ثم من الجدير بالذكر أن الإسلام قد ربط مبدأ "التواصل الحضاري" بقاعدة ذهبية تنص أن يكون على "البر والتقوى"؛ ليكون هذا الربط كفيلا بتحقيق التواصل البناء، الذي غايته القصوى هو تحقيق الصالح الإنساني العام، والمنع من السقوط إلى الهبوط الحضاري المتمثل في التعاون على "الإثم والعدوان" وقهر المستضعف استنزافا لثرواته وإمكاناته. وهذا المعنى مضمَّنٌ في قوله: ﴿وَتَعَاوَنُواْ

---

[١] الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ص٥٩، بتصرف يناسب السياق.

عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (المائدة:٢). لذلك نهى الباري ﴿عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ﴾ (النحل:٩٠)، وجعل دار الآخرة ﴿لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ (القصص:٨٣).

إن الحضارة التي تسمح للعلم المادي بتحطيم القِيم هي حضارة تدمِّر نفسها بنفسها، ومن هنا يُفهم لِمَ لَمْ يستطع العلم الحديث والتقدم التكنولوجي إسعادَ الناس، وذلك لأن الحضارة العصرية نشئت خالية عن المعرفة بطبيعة الإنسان الحقيقية، كما يقول حائز جائزة نوبل في العلوم ألكس كاريل، حيث أنها تولّدت من خيالات الاكتشافات العلمية وشهوات الناس ونظرياتهم، فكانت غير صالحة بالنسبة إليهم. ثم يضيف واصفاً العلوم الكونية لديهم أنها حبست البشرية عن حقائق وُجودية ترفع قدرهم أكثر[١]. ويقرّ العالم الفرنسي رينيه دربو أن عصرنا عصر العلم، لكنه يرى أن هذا العلم، كما يدار اليوم، فَقَد جوهره في سعيه للرقيّ بحياة الإنسان بفقده التوازن بين المادة والقِيَم، وصارت الحياة الشاذة التي يعيشها الكثيرون تخنق وتفصِل التفاعلات الحيوية الضرورية لسلامة الإنسان العقلية[٢]. كما يُرجع الفيلسوف الأمريكي رالف بيري في كتابه "إنسانية الإنسان" سبب الاهتمام البالغ في عصرنا بالممارسة العملية على حساب الخيال والفكر والتأمل إلى عوامل، ذكر منها: أن الثورة الصناعية حفزت السعي وراء المال والممتلكات المادية، وأن التقدّم في العلوم الطبيعية بمخترعاته المادية عَمِلَ على ترويج فلسفة آلية، وأن الشيوعية روّجت للإلحاد والمادية، كما امتصت الحروب الكبيرة مجالات النشاط عند أكثر المجتمعات تقدما ووجهتها نحو غايتي الغزو والمحافظة على الذات[٣].

وقد دار الجدل الفكري مؤخرا حول تفاعل الحضارات، ونمى بصورة ملحوظة في العقد الأخير، وعلى النظريات المطروحة حول هذا التفاعل سيبحثه الفرع التالي:

الفرع الثاني: تفاعل الحضارات:

إن "تفاعل الحضارات" موضوع تناوله بالبحث المدارس الفكرية وفقًا لأطر وتحليلات مختلفة. وهناك مؤشرات متعددة على صعود حركة فكرية يساهم فيها مفكرون وأصحاب قرار من دول شتى تُحاول (بعد نهاية عصر الحرب الباردة وزوال الصراع الإيديولوجي العنيف بين الشيوعية والرأسمالية) أن ترسم ملامح عالم جديد يقوم على التعاون وليس على الصراع، وتسوده اتجاهات التسامح بدلاً من العداء، وقبول الآخر عوضاً عن رفض الاعتداد بخصوصيته الثقافية.

لكن، من أجل الارتقاء بالتضامن الدولي إلى التراحم المنشود، لا بد من تكريس مزيد من الدعم المعنوي والمادي والمعلوماتي في سبيل إنجاحه، وذلك بتفعيل آليات ثلاثة، هي:

---

[١] كارل، ألكس، **الانسان ذلك المجهول**، ترجمة عبد الحليم النجار، مصر، مطبعة المعارف، ص٤٢ و٤٥.

[٢] دوبو، رينيه، **إنسانية الإنسان**، القاهرة، مجلة الطليعة، ١٩٨٠م، ص٦٢.

[٣] بيري، رالف بارتون، **إنسانية الإنسان**، ترجمة: سلمى الخضراء، بيروت، مكتبة المعارف، ت. د، ص١١.

١. **الحوار**، والذي يقوم على "مبدأ "**التعارف**" الذي هو مبدأ قرآني جاء النص عليه في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ (الحجرات:١٣)، من أجل استيعاب نقدي عميق لثقافة الآخرين من مصادرها الأصلية، والالتزام بالموضوعية سبيلا لمعرفة الآخر على حقيقته بهدف التفاعل الإيجابي معه. وينبغي تعزيز الإيمان بجدوى الحوار لتصحيح المفاهيم وتقريب وجهات النظر، حتى ولو كان صناع القرار لا يأبهون إلا للمصلحة، وأنهم قد يستخدمون موضوع صدام الحضارات مبرّرا لتحقيق الهيمنة. و"**تعارف الحضارات" تتأسس على قيمتين هما: واجب الاعتراف بأهمية الآخر، وحق الاختلاف عن هوية الآخر**[١]. وعليه، يمكن أن نعتبر "التعارف" مفهوما مؤسسا لمفاهيم "الحوار" و"الوحدة" و"التعاون"، وأن بإمكانه أن يزيل مسببات النزاع والصدام.

ويعتمد الحوار الفعال على ثلاثة أركان محورية هي:

- معرفة الذات، والتقلص من عقدة الدونية، ومساءلتها عن الواقع المعاش.
- التركيز على المشترك الإنساني وقبول التنوّع الثقافي؛ نظرا لمستقبل الإنسانية.
- تعزيز التسامح، بإشاعة ثقافة الاعتراف بمنجزات الآخرين، والتعريف بما ندعو إليه.

وفي تأصيلنا للمفهوم الإسلامي للحوار يمكن أن نستند إلى آية "التدافع"، والتي تقول: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ (البقرة:٢٥١). وهذا يعني مشروعية التنافس على صنع الحضارات بدفع الفساد عن العالم على جسر التعارف بالمعروف وما يتضمنه من دفع المنكر بالّتي أحسن، المذكور بقوله: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ٱلسَّيِّئَةَ﴾(المؤمنون:٩٦).

ثم إن الواقع يحتم على الباحث أن ينبّه على قول الدكتور حامد ربيع، ويوافقه الأستاذ محمد كمال إمام، أن الحوار في المجتمع الدولي قد تحوّل من مفهومه الفلسفي، الذي يعني منهجية مثالية للحصول على الحقيقة، إلى وسيلة منهجية دبلوماسية للحصول على التنازلات[٢].

ومع ذلك كلّه، فلا محيد عن الحقيقة المقررة شرعا أن التعارف الحقيقي نتيجته التآلف، وهي مأخوذة من قوله ﷺ: "الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ"[٣].

٢. **التقارب**، والذي يقوم على مبدأ "**التعاون**" "مع الغير في طلب الحقائق والحلول في تحصيل المعارف واتخاذ القرارات وفي التوجيه بها إلى العمل"[٤].

وتبدأ استراتيجية التقارب بالمشاركة في بناء مستقبل إنساني أفضل عبر تطوير نظم التعليم والبحث العلمي والأكاديمي وتنشيط التبادل الثقافي والمعرفي والتقني بين الشعوب. والمستقرئ لأحكام

---

[١] عبد الرحمن، د. طه، **في أصول الحوار والتجديد، علم الكلام**، البيضاء، المؤسسة الحديثة، ١٩٨٧م، ص٣٠.

[٢] إمام، المصدر السابق، **مجلة المسلم المعاصر**، ص٧.

[٣] أخرجه: البخاريّ، **الجامع الصحيح**، الأنبياء، باب الأرواح جنود مجندة، ١٣٣/٤ رقم ١٥٧٦ عن عائشة بهذا اللفظ. ورواه عن أبي هريرة: مسلم، **الصحيح**، البر والصلة والآداب، باب الأرواح جنود مجندة، ٢٣٠١/٤ رقم ٢٦٣٨.

[٤] عبد الرحمان، **في أصول الحوار والتجديد**، ص٣٠.

الشريعة من نصوصها يدرك أن لها مقاصد كونية لها بعد إنساني، وبالتالي تصلح لتكون أرضية مشتركة لتفعيل أي حوار حضاري.

٣. **التحالف**، ويشهد له حديث "حلف الفضول"، الذي أكّد ﷺ في آخره تشوفه أن يشهد مثله في الإسلام. **والتحالف** يجب أن يقوم على مبدأ "**العدل والرحمة**" المتمثل في "**الجنوح إلى السلم**" العادل و"**رفع الظلم عن المستضعفين**"، وليس على التحالف في الإثم والقهر والعدوان.

تفيد ما ذكرنا الآية الكريمة: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾ (الأنفال:٦١)، حيث أن الجنوح للسلم مقيدٌ برؤية المصلحة إجماعا؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلۡمِ وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمۡ وَلَن يَتِرَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾ (محمد:٣٥)[١]. قال الحجوي: "الشريعة كلّها تحض على السلم الصحيح المبني على إقامة العدل وشرف الأمة، وتأبى الحرب إلّا لضرورة إيجاد السلم به؛ إذ الحرب إذا تعيَّن طريقًا للسلم كان سلمًا، ومن القضايا الأولية: إذا أردت السلم فاستعد للحرب"[٢]. وقد أكّد الفقهاء أنه لا يجوز إجابة طلب الصلح مع دولة تشترط أن تُترك تحكُم في شعبها "بما شاء من قتل أو صلب أو غيره، مما لا يصلح في دار الإسلام؛ لأن التقرير على الظلم مع إمكان المنع منه حرام"[٣].

ويعتبر "تحالف الحضارات" أحد مشاريع الأمم المتحدة، بدأ بمبادرة اقترحها رئيس الحكومة الإسبانية جوزيه لويس رودريجو زاباتيرو، في الاجتماع التاسع والخمسين للأمم المتحدة في ٢٠٠٥م.

٤. **الدعوة إلى كلمة سواء بين الأمم**، هي دعوة قرآنية (آل عمران:٦٤) ألا نعبد إلا الله وألا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دونه، ويمكن عدّها الإرث الإنساني الموروث عن الأنبياء، والأساس المشترك لجوهر الحضارات. وتبنّت الفكرة المعهد الملكي للفكر الإسلامي بالأردن وقام بالعديد من المؤتمرات والندوات، وقدمت الصيغة النهائية لهذه المبادرة في ٢٠٠٧م بالمؤتمر الذي عقده الأكاديمية الملكية التابعة لمؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي بعنوان "الحب في القرآن الكريم"؛ لتعزيز الحوار، خاصة الحوار المسلم –المسيحي، بناء على وصية الديانتين بـ"حب الله" و"حب الجار"[٤].

هذا، وفي اعتقادي المتواضع فإن "التراحم الحضاري" يبدأ بـ"التواصل" البنّاء والصادق بين مختلف الثقافات والحضارات من أجل "التعارف" **في مجالات ثلاثة هي: تصحيح المفاهيم، تعديل السلوك، تقويم الاستفادة من الأشياء**. ويتنامى هذا التراحم على قاعدة "التعاون" **بالمشاركة على البر والتقوى في بناء مستقبل أفضل**، ليصل بـ"التحالف" **إلى تحقيق العدل والأمن والرفاه العالمي، ليفتح الطريق أمام الوحدة على كلمة سواء.**

---

[١] ابن الهمام، **فتح القدير**، (دار الفكر)، ٥/٤٥٥.

[٢] الحجوي، محمد بن الحسن الفاسي (ت ١٣٧٦هـ)، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ١/١٩٢.

[٣] السرخسي، محمد بن أحمد (٤٨٣هـ)، **المبسوط**، ط.د، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص١٠/٨٥.

[٤] للمزيد عن المبادرة انظر موقعها الرسمي على الرابط: www.aCommonWord.com

المبحث الثالث

مقصد تمكين السلم

يشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: السلم في الإسلام

المطلب الثاني: منهج الإسلام في تحقيق السلم

المطلب الثالث: حفظ السلم في مواثيق الأمم المتحدة

تمهيد

إن الإسلام والسلام مشتقان من جذر واحد هو "سلم"، والذي يحمل في نفسه معنى: حالة من الاطمئنان يستشعر من خلالها الإنسان أنه بمأمن من مصادر القلق والاضطراب.

لذلك يصح القول أنّ الإسلام هو واحة السلام، يدعو الى المثل العليا في جميع العلاقات والمعاملات، ويجعل السلام على رأس القيم التي فيها صلاح للعالم كله، وهو يهدي إلى سبل السلام، ويعبدُ ربّا من أسمائه الحسنى "السلام"، يدعو إلى دار السلام، ويحثّ على نشر السلام.

في الوقت نفسه يحافظ على الواقعية التي تفرض عليه أخذ التدابير اللازمة من أجل حفظ السلم؛ من خلال تضييق نطاق الحرب والشقاق، ونشر دعوة الإيمان والإخاء (الإسلام)، والجنوح للسلام إذا ما جنح اليه الآخر من الأعداء قائلا: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال:٦١).

ولاستجلاء مفهوم السلام كمقصد حضاري يسعى إلى تحقيقه الإسلام؛ لكونه قيمة إنسانية كبرى وبيئة صالحة لتأسيس المجتمع المدني محليا وعالميا؛ يجري البحث عنه في المطالب التالية.

المطلب الأول
مقصد السلم في الإسلام

يهدف المطلب أولا الوصول إلى تصور واضح لمفهوم السلم في الإسلام، مع إبراز كون السلام مقصدا أساسيا لتشريعه مع إظهار أهميته على مستوى الفكر السياسي في الإسلام **ثانيا**.

الفرع الأول – مفهوم السلم والسلام:

أولا – السلم في اللغة:

للسلم في اللغة معان كثيرة، فهو يأتي بمعنى الاستسلام وبذل الرضا بالحكم، والطاعة، والتحية، والبراءة من العيوب والآفات، كما يرد بمعنى الامان، والاسلام والصلح والمسالمة[1]. وبتعبير آخر فإن مفهوم السلام يحمل معنى خلو الحالة من أسباب الأذى وعوامل الإفناء.

لذلك؛ ينصرف مفهوم أكثر استعمالات "السلام" إلى معنى: السلامة من العيوب والآفات الظاهرة والباطنة[2]، وهذا على رأي أكثر أهل اللغة. ومنهم من ذهب إلى أن السلامة أخص من السلام

---

[1] الزبيدي، **تاج العروس**، ٣٧٩/٣٢.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، ٢٨٩/١٢ وما بعدها، مادة: (سلم).

بموجب ما تعطيه هاء التأنيث من التحديد في المعنى كالرضاع والرضاعة، حيث تحصل الرضاعة بالمرّة الواحدة بخلاف الرضاع، وهكذا جعل "السلامة خصلة واحدة من خصال السلام"[١].

والسلام كحالة شعورية لا قيمة لها في أرض الواقع إذا لم تترجم سياسيا إلى حالة من الاستقرار على الصلح والأمن والطمأنينة، خلافا لحالة الحرب والقلق والاضطراب. ولو تأملنا الأصل الحسي الذي تطورت منه مادة (س ل م) لوجدنا فيه ما يشير إلى ما يحقق السلم في دنيا البشر.

فإن هذه المادة بحسب ما نجده في قواميس اللغة ترجع إلى مصطلح **السَّلْم بمعنى شجر**، التي هي رمز الإنتاج، **والسِّلام بمعنى حَجر** الذي هو رمز القوة والبناء، **والسُّلم بمعنى الدرجة** التي يرتقى عليها التي هي رمز الارتقاء، **والسُّلام بمعنى عروق الكفّ** التي تنبع لوحدتها بالحياة، **والسلام بمعنى التحية بالمسالمة** التي تحيِي ثقافة الإيمان والسلام[٢].

وهذه المعاني: الإنتاج وقوة البناء والتطوّر والوحدة المتفاعلة والثقافة الجامعة، جميعها عوامل رئيسة لترسيخ السلام في المجتمع وبين والمجتمعات.

ثانيا – السلم في الوحي:

إن الاستعمالات الواردة في الوحي الكريم المشتقة من مادة (س ل م)، لا تخرج معناها العام عن السلامة العامة، وما تستلزم هي من الأمن والصلح والمسالمة والتحية، أو بمعنى ما يحقق أسباب ذلك كله كالإسلام[٣]. وقد جاء ذكر هذه المشتقات في مائة وثلاثة وثلاثين (١٣٣) آية، خلافا للفظ الحرب الذي لم يذكر في القرآن إلا في ست آيات[٤].

وبعد استقراء لاستعمالات مادة السلم في الكتاب والسنة من الدكتور الخمليشي تبيّن له ما يمكن تلخيصه بأن السلم: سلوك يطلق على الانقياد لله تعالى والشعور بالأمان والعافية، وهي حالة من الطمأنينة في حياته تصاحب الإنسان في علاقته بذاته وبربه وبالخلق تَلْحَقُه إلى بعد مماته[٥].

من هنا يتضح أن العناصر التي يتوفر بها السلم في الوجود ثلاثة، هي:

أ- الجهة الفاعلة للسلام، وفي الحقيقة الفاعل الأساسي في تحقيق السلم هو الخالق المدبّر سبحانه الذي من أسمائه الحسنى "السلام"، والذي هو مصدر السلم والمتسبب الرئيس في إزالة كل

---

[١] السهيلي، **الروض الأنف**، (ت: السلامي)، ٢/٢٨١، وعنه: الزبيدي، **تاج العروس**، ٣٢/٣٧٩.

[٢] انظر هذه المعاني وغيرها: الفراهيدي، **العين**، ٧/٢٦٥-٢٦٦ (باب السين واللام والميم معهما، مصطلح: سلم)؛ والأزهري، **تهذيب اللغة**، ١٢/٣٠٩، أبواب السين واللام، مادة (س ل م).

[٣] انظر: الخمليشي، عبد الهادي، **السلم في القرآن والسنة**، ط.١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٤٠.

[٤] بشر، د. الصادق أبكر آدم وعمر، د. عبد الحي القاسم، منهج الإسلام في تأصيل السلام العالمي، **مجلة البحوث والدراسات الشرعية**، العدد ٢، شوال ١٤٣٣هـ، ص٤٧.

[٥] انظر: الخمليشي، **السلم في القرآن والسنة**، ص١٠١.

الآفات وتحجيم آثارها على الإنسان، فهو مانح نعمة العافية ورافع البلاء، ولذلك نقول في دعائنا عقب صلواتنا اليومية: "اللهم أنت السلام، ومنك السلام، تباركت يا ذا الجلال والإكرام".

ب-الجهة المستفيدة من السلام، وهو الكائن البشري الذي يقع عليه فعل السلم من الجهة الفاعلة فيستشعر آثاره، ويتفاعل معه، ويصبح هو المكلّف بتحقيقه والمحافظة عليه، ثم بحسب طبيعة العلاقة التي تربطه بـ"السلام" وبقدر تفاعله مع منحة السلم سلبا وإيجابا يتحقق له السلامة من الآفات الباطنة والظاهرة، والنجاة من أسباب القلق والاضطراب والخوف.

ت-حالة السلم، التي يمكن تحديدها وإقرارها بأنها فعلا "سلام"، وهي في أنموذجها الأرقى: الحالة التي يكون عليها المستفيدون إثر تلقّيهم لرسالة السلم الصادرة من "السلام"، وتفاعلهم معها بالإيجاب الذي يتمثل في سلوك الأفراد والجماعة، حكاما ومحكومين، لتطبيقه في أرض الواقع.

وينقسم السلم باعتبار دلالات سياق وروده في نصوص الوحي إلى أربعة أقسام هي:

الأول: السلم الروحي، وتشير إليه النصوص المهتمة بإثبات حالة الرضا بالله والإخلاص له.

الثاني: السلم الفردي، الذي تشير إليه النصوص التي تهتم بالعافية والسلامة من الآفات والعاهات الجسمية والعقلية، وحصول الانسجام بين الإنسان ونفسه.

الثالث: السلم المجتمعي، وتهتم به النصوص المنظِّمة للعلاقات بين المسلمين.

الرابع: السلم الدولي، وتشير إليه النصوص المنظمة للعلاقات بين المسلمين وغيرهم في حالات التحالف أو التخالف وفي حالات الصلح أو العداء[١].

ثالثا – السلم في الاصطلاح:

يظل السلم مفهوما محوريا في الإسلام وفي مقدمة القيم الإنسانية الرفيعة؛ لأن السلام رديف المصلحة الإنسانية التي جاءت أحكام الشريعة لرعايتها وتمكينها.

لقد عالج الفقهاء المسلمون قواعد السلام في إطار ما يسمى بفقه السير، الذي يبحث في علاقة المسلمين مع غيرهم، وفي إطار فقه الصلح والمصالحة كأداة إجرائية تعنى بالسلم.

والسلم ككل قضية كلية، يحتار في تعريفه؛ فمنه ما هو من صميمه كعدم الحرب، ومنه ما ليس منه قطعا كالاستسلام الظالم، ومنه ما يتجادل فيه[٢].

وهو في أبسط تعريفاته يعني غياب النزاع والعنف والحرب، ويأتي في التراث الفقهي باسم المسالمة أو الموادعة أو المهادنة، وتُعرّف عند الحنفية بأنها: "المعاهدة والصلح على ترك القتال[٣]،

---

[١] قارن بما عند: الخمليشي، **السلم في القرآن والسنة**، ص١٠١.

[٢] انظر: ابن بيه، **الكتاب التوثيقي لمنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة**، الكلمة الافتتاحية، ص٢٩.

[٣] الكاساني، **بدائع الصنائع**، ١٠٨/٧.

وعند المالكية هي: "عَقْدُ الْمُسْلِمِ مَعَ الْحَرْبِيِّ عَلَى الْمُسَالَمَةِ مُدَّةً لَيْسَ هُوَ فِيهَا تَحْتَ حُكْمِ الْإِسْلَامِ"[١]. وبحسب الشافعية فهي: "مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره"[٢]، وعند الحنابلة معناها: "أن يعقد لأهل الحرب عقدا على ترك القتال مدة بعوض وبغير عوض"[٣].

والفقه القديم لتشعبه إلى العديد من القضايا المطروحة آنذاك، وانشغاله بفقه الواقع الذي كان يواجهه في حينه، لم يكن يركّز على جوانب السلم بالطريقة التي هي حال الدراسات المعاصرة. فإن الأبحاث الفقهية في عصرنا تدرس قضية السلم الدولي ضمن نوعين من الدراسات:

١. نوعٌ يدرس العلاقات الدولية في الإسلام عموما.
٢. ونوعٌ آخر يفرد موضوع السلام بالتأليف.

كما أنها تدرسه بنوع من الشمول لحالة الفرد مع أعماق نفسه، وحاله مع مجتمعه، وبين الدول والمجتمعات. كذلك هي تنظر إلى السلام باعتباره حالة إيجابية في ذاتها تعني الاستقرار والاتفاق والوئام، أكثر من كونه غيابا لحالة سلبية مرفوضة كالاضطراب والتنازع والتقاتل؛ لأن غياب الحالة السلبية لا يعني بالضرورة وجود الحالة الإيجابية، ولذلك يتم التركيز على وجود الحالة الثانية أكثر لتضمنها غياب الحالة السلبية مع زيادة إيجابية في المعنى.

والنتيجة التي يمكن أن يخرج بها القارئ لتلك الدراسات هي أن السلام عبارة عن مهد يتربى فيه جميع الحقوق، وهذا ما يجعل السلم هو أساس الحقوق وبيئة مناسبة لتنميتها، باعتباره الحالة الوحيدة التي لا يضطر الإنسان فيها إلى الموازنة بين الحقوق وترجيح بعضها على بعض، بخلاف حالة الحرب التي يضطر فيها للترجيح حتى بين حقوقه الأساسية كالحياة أو الحرية مثلا. ومثل هذا التفكير يفتح المجال للنظر في مستويات مختلفة للتعامل مع مفهوم السلام، فهناك السلام الذاتي للفرد، والسلام الأسري، والسلام الداخلي للمجتمع، والسلام العالمي بين الدول والشعوب.

ومن الأهمية "التفرقة بين السلام السلبي (Negative Peace) بمعنى غياب الحرب، والسلام الإيجابي (Positive Peace) بمعنى وجود تفاعلات تعاونية بين دول كانت أطرافا في الصراع"[٤].

هذا يعني أن السلام الإيجابي يفيد حالة من الاستقرار والهدوء والتعاون التنموي أكثر من كونه غيابا لحالة سلبية مرفوضة كالاضطراب والعنف والانغلاق المخيف.

---

[١] ابن عرفة، محمد بن محمد المالكي (ت:٨٠٣هـ)، **المختصر الفقهي**، ت: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، ط.١، دبي، مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ٦٧/٣.

[٢] الشربيني، **مغني المحتاج**، ٨٦/٦؛ الأنصاري، زكريا بن محمد السنيكي الشافعي (ت: ٩٢٦هـ)، **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**، د. ط، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ٢٢٤/٢.

[٣] ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (ت:٦٢٠هـ)، **المغني**، د.ط، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ط١، ٢٦٩/٩.

[٤] بدران، ودودة، **دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية**، ط.١، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ١١٤/١، نقلا عن: الناصري، **ثقافة السلام بين التأصيل والتحصيل**، ص٣٤، بتصرف يسير.

كما أنه من الجدير بالذكر بيان رأي مدرسة في الفكر الغربي تعني بالسلم ما يضمن استمراره بتوفير مجموعة الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وغياب التهديد بالحروب بزوال أدواتها ومؤسساتها. وعلى هذا، فالسلام يتطلب السعي لحذف أسباب الحرب المتمثلة في:

١. الأسباب الاقتصادية: باعتماد حرية المبادلات التجارية شرطا أساسيا لسلم دائم.

٢. الأسباب السياسية: باعتبار زوال الاستبداد والطغيان شرطا لتحقيق السلام.

٣. الأسباب الثقافية: بإحلال وطنية شائعة محل القوميات عن طريق الإعلام والتربية.

وهناك اتجاه آخر يريد بالسلم غياب كل أشكال العنف الثلاثة؛ العنف المباشر الذي يسبب المعاناة بشكل مقصود، والعنف البنيوي الذي هو رمزي لكن خطورته تكمن في كونه متواصلا، والعنف الثقافي الذي يسعى إلى منح الشرعية للعنفين السابقين. والاستراتيجية لإحلال السلام تكون باستبدال أشكال العنف بمماثلها من السلام، فنستبدل العنف المباشر بالسلام المباشر إلى آخره[١].

وتوصلت منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة لعام ٢٠١٤م إلى تعريف السلم بأنه: حالة تسود فيها الطمأنينة النفسية والروحية والسكينة، تضمن الكليات الخمس ومكملاتها: المحافظة على الدين والنفس والأموال والأعراض والعقول، وتتمظهر في التضامن والتعاون لإيصال النفع إلى الجميع، ودرء الضر عن الجميع، وتتجلى في اللغة والسلوك والمعاملة[٢].

وعليه، فإنه يمكن تعريف السلم بأنه: **حالة تحل فيه الشؤون المتنازع عليه بين الأطراف عن طريق سلوك حضاري لا يشمل استخدام القوة.**

سواء كان النزاع بين الأفراد أو الجماعات أو بين الدول، وسواء تم الحل عن طريق مؤسسات العدالة أو من خلال آليات أخرى سلمية، مثل الصلح والتحكيم والعفو والمعاهدات ونحوها.

وهذا يعني أن السلم لا يعني بالضرورة غياب النزاع من أساسه؛ إذ الاختلاف حقيقة كونية لا جدوى من إنكاره، إنما المطلوب هو حسن التعامل مع النزاع.

كما يفيد أيضا أن السلوك السلمي هو حسن التعامل مع النزاع بين أطراف لهم أهداف متضاربة (في زعمهم على الأقل) على مستوى المواقف أو المصالح أو الحاجيات أو القيم. ومثل هذا السلوك يمكنه تحقيق الوئام السلمي وفتح المجال أمام التعارف وصولا إلى التآخي أو التعاون.

وبحسب كانط فإن السلم الدائم هو نتيجة التنظيم الحقوقي للعلاقات الحبلى بالصراع في العالم[٣]، ما ينبّهنا على أحقية النهج الإسلامي في اتخاذه من الكرامة والرحمة طريقا لإحلال السلام.

الفرع الثاني – مقصدية السلم في الشرع:

---

[١] راجع: الناصري، **ثقافة السلام بين التأصيل والتحصيل**، ص٣٤-٣٥.

[٢] راجع: **الكتاب التوثيقي للمنتدى**، ص٢٠٧.

[٣] كانط، ايمانويل، **نحو السلام الدائم**، تعريب: عثمان أمين، ط.٢، القاهرة، مكتبة الأنجلوالمصرية، ٢٠١٠، ص٥٣.

الواقع والتاريخ ينبئنا أنه لا حقوق مصونة من الانتهاك بدون سلام يعمّ المجتمع، ولذلك كان السلم الاجتماعي هو الحق الأول؛ إذ بفقدانه تتعرض كل الحقوق للخطر بما فيها الحق في الحياة.

وإذا كان صحيحا أن السلام حق، فإن المطالبة به والبحث عنه أحق؛ لأنه بمثابة حق الكافة في الحياة المريحة، في الحركة والسكون، والسعي في مناكب الأرض. فكان من الواجب شرعا السعي الحثيث من أجل توفير أسبابه والمحافظة على استمراره، ولا يحق لأي طرف أن يحرم الناس من هذا الحق الذي هو أساس الحقوق.

بناء على مثل هذا التحليل يذهب الشيخ ابن بيه محقا إلى القول بأن السلام هو المقصد الأعلى الذي يحكم على كل جزئيات الحقوق. والبحث عن السلم لا يعني إلغاء أصل المطالبة بالحقوق الأخرى، ولكنه سيغير وسائلها بما يحفظ حالة السلم الاجتماعي والدولة قدر المستطاع، فما كل عدل أو حق أو إيمان يسوغ وسائل أسوأ ونتائج أردأ[١].

ثم يستدل على أن السلام مقصدٌ لا يعلوه أي مقصد بأدلة يمكن تلخيصها فيما يلي:

١. أن السلام هو اسم الله تعالى الذي ينبغي التخلق بالصفة المشتقة منه، وأنه اسم جنته التي أعدها لعباده المؤمنين، وهو تحيته التي اصطفاها للمؤمنين، وأن كثيرا من النصوص تشير إلى السلوك العملي الذي يقدم السلام على طلب الحق كالأمر بالجنوح إلى السلم.

٢. أن سيرة الرسول في صلح حديبية وغيرها تعلمنا حرصه على السلام وتقديمه له على الحقوق الأساسية، وأن الفرصة التي يمنحها السلم للمصالح الدينية والدنيوية أنجع من الفرص التي تعد بها الحرب وأن السلم أرجح من الحقوق الجزئية وأن المفاسد المترتبة على التقاتل تفوق تلك المترتبة على التنازل.

٣. أنه مدح سبطه الحسن بن علي رضي الله عنهما بأنه سيد، والسبب أنه سيتنازل عن حقه في الخلافة من أجل السلم الأهلي بالإصلاح بين فيئتين عظيمتين من المسلمين.

٤. أن الإسلام سن المعاهدات في وقت لم تكن العرب تعرف إنهاء الحروب بالمعاهدات، وأن الرسول ﷺ وقع على عشرات المعاهدات مع مختلف الفئات والديانات لنشر السلم في جزيرة العرب. آخرها وقعت في سفره إلى تبوك من أجل تأمين الحدود مع الروم حيث لم يجر قتال؛ بل أعطى عهدا ليوحنه بن روبة، صاحب أيلة، يأمّنه على سفنه وقوافله في البر والبحر مقابل السلم. كما صالح أهل أذرح وأهل جربا، ولم يقع قتال. وان المسلمون اقتدوا بهديه في تاريخهم في نشر السلم بالاتفاقيات والمعاهدات، فأبرموا أكثر من ألف اتفاقية مع أوروبا خلال قرون عدة، إرساء لأسس السلم العالمي.

٥. أن الإسلام ألغى الثأر الجاهلي، وجعل تحقيق العدالة بيد السلطة فقط، وجعل الجهاد الخارجي الاستباقي بيدها أيضا منعا للفتن والاضراب، فجعل كلا الأمرين مرتبطا بالتدبير الحكومي.

---

[١] انظر: ابن بيه، د. عبد الله وغيره، **الكتاب التوثيقي لمنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة**، الجلسة الافتتاحية للمنتدى، دبي، ٢٠١٤م، ص٢٧-٢٨ و ٣٠.

٦. أن الإسلام وضع فقها متكاملا لحل النزاعات بالوسائل السلمية العاقلة، تتمثل مفرداته في كتاب الصلح الذي هو من الأبواب العظيمة في فقه المعاملات الإسلامي، والذي يعرف بأنه معاقدة يرتفع بها النزاع بين الخصوم ويتوصل بها إلى الموافقة بين المختلفين، والذي قد يرتفع إلى مرتبة الوجوب إذا خيفت الفتنة والشر فيعدل القاضي عن الحكم ويدعوا إلى الصلح[١].

وعليه، فإن السلم هو أعلى مقاصد الشريعة الإسلامية من حيث الظرفية؛ لكونه البيئة الضامنة لحفظ كل المقاصد الضرورية وما يتفرع عنها من مراتب المصالح الحيوية. وهو ما نطقت به نصوص الشرع وشهدت له التصرفات النبوية وسار عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان رضوان الله عليهم. ومن ثم فإن الإذعان لأولوية السلم على غيره من المصالح فريضة شرعية تقتضيه الحكمة البشرية اعتبارا بالتجارب الإنسانية؛ لأن فقدان السلم العادل هو فقدان للبيئة الحافظة للحقوق عادة بما فيها الحق في الوجود، الذي هو على رأس الضروريات الشرعية، وبالتالي فالسلام وسيلة حتمية من أجل الحفاظ على المقاصد الشرعية العليا.

ولكن النظرة الواقعية يضطرنا لنقرّ أن كثيرا ما يحدث أن يستهدف بالسلم غمض الحقوق وسلب حق الدفاع الشرعي، وهو ليس ما نعنيه هنا ألبتة، لأن هذا يطابق الاستسلام للظلم لا السلام، وإنما الذي نقصده هو أن تسود في الأمة وبين الأمم حالة من الطمأنينة يختار فيها المختلفون أقرب الوسائل سدادا للوصول إلى الحقوق، حتى لا تضيع الجهود في المغالبة والاقتتال.

---

[١] انظر: ابن بيه، المصدر السابق، ص٣٠-٣٥.

المطلب الثاني

منهج الإسلام في تحقيق السلم

تعلّمنا مادة "أصول الفقه" أن الذي يريد الوصول إلى حقوق شرعية فعليه أولاً أن يعي مع خطاب التكليف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضوابطَ التنزيل المراعاة بخطاب الوضع، حتى لا تكرّ طرق الإصلاح على الإصلاح نفسه بالإبطال بسبب الفصل بين الخطابين.

والإسلام بفضل الله تعالى قد وضع فقها متكاملا لحلّ النزاعات بالوسائل السلمية العاقلة كالتحكيم والإبراء والعفو وغيرها، والتي تتمثل كثير من مفرداتها في كتاب الصلح في تراثنا الفقهي، بالإضافة إلى توسيع مجالات توظيفه ليشمل كل ما يمكن أن يتصوّر من نزاع بدءا من الخلاف العائلي وصولا إلى النزاع الدولي، اعتمادا على قوله: ﴿وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٌ﴾ (النساء:١٢٨).

وفلاسفة التاريخ مختلفون حول علاقة السلام بالإنسان، فمنهم من يذهب إلى أن التاريخ البشر مليء بصراع القوى، ومنهم من يذهب إلى أن السلام هو القاعدة في حياة البشر وأن الحرب والعنف شذوذ من القاعدة. وتقول بعض الدراسات الغربية إن الإنسانية لم تنعم دهرا طويلا بالعيش في ظل سلام كامل ودائم، وأن عبر تاريخها المسجل الذي يبلغ ٣٤٢١ سنة فإن ٢٦٨ سنة فقط سادها السلام. من هنا استنتج الكاتب الأمريكي المعروف جورج أرويل: "أن السلام عاجز عن أن يحمي نفسه، وبالتالي لا بد من وجود جيش يحميه"[١].

من هنا كان تحقيق السلم من مقاصد النبوة ووظائف الرسالة في مجال السياسية والاجتماع، وقد حملت الحضارة الإسلامية الروح الإيجابية والفكرة الواقعية معا في انسجام رائع، يشهد له كثير من المفكرين والمؤرخين غير المسلمين أمثال الكونت هنري دي كاسترى الذي يعتبر أن المسلمين امتازوا بالمسالمة وحرية الأفكار في المعاملات ومحاسنة المخالفين، ما حمله على تصديق قول روبنسون: "إن شيعة محمد هم وحدهم الذين جمعوا بين المحاسنة ومحبة انتشار دينهم. وهذه المحبة هي التي دفعت العرب في طريق الفتح، وهو سبب لا حرج فيه، فنشر القرآن جناحيه خلف جيوشه المظفرة... ولم يتركوا أثرا للعسف"[٢]. كما شهد بطريرك انطاكية ميخائيل الأكبر –عاش في النصف الثاني من القرن الثاني عشر– عن تسامح المسلمين واضطهاد الروم للكنائس الشرقية قائلا: "وهذا هو السبب في أن إله الانتقام الذي تفرد بالقوة والجبروت، والذي يديل دولة البشر كما يشاء فيؤتيها من يشاء ويرفع الوضيع، لما رأى شرور الروم الذين لجأوا الى القوة فنهبوا كنائسنا وسلبوا ديارنا، أرسل أبناء اسماعيل

---

[١] الطيب، أحمد، **الكتاب التوثيقي لمنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة**، الجلسة الافتتاحية، ص١٩.

[٢] دي كاسترى، هنري، **الإسلام خواطر وسوانح**، تعريب: أحمد فتحي زغلول، تقديم د.محمود النجيري، ط.١، الجيزة، مكتبة النافذة، ٢٠٠٨م، ص٦٩.

من الجنوب ليخلصنا على أيديهم من قبضة الروم. ولما أسلمت المدن للعرب خصص هؤلاء لكل طائفة الكنائس التي وجدت في حوزتها وأن نجد أنفسنا في أمن وسلام[1].

وثار الخلاف بين العلماء حول **أصل العلاقة مع الآخر الحضاري** هل هي السلم أم الصراع أم الدعوة؟ وقد استند كلٌّ إلى أدلة توضح السبب في توجهه، والذي نلاحظ أن كثيرا من العلماء المعاصرين يرجحون القول بالسلم؛ نظرا أن الجهاد في أصل تشريعه هو البحث عن السلم الدائم، ولهذا طلب القرآن من جميع المؤمنين أن يدخلوا في السلم كافة (البقرة:٢٠٨)، كما طلب منهم الجنوح إلى السلم كلما وجدوا مبادرة أو أحسوا استعدادا لقبولها من الطرف العدو (الأنفال:٦١).

والذي أذهب إليه هو اعتبار أصل العلاقة بين أجناس البشر وبين الدول هو التعارف، الذي سبق أن شرحناه في المبحث السابق، والذي يتناسب مع محورية الدعوة إلى المعروف في الإسلام، مع ما يحمل في نفسه من معنى التعرّف على الآخر وتعريفه بما ندعو إليه، وكسر الحواجز المانعة من تبادل الأنفع اعتقادا وسلوكا، فكرا وسياسة.

يعزز هذا المعنى غاية الجهاد في الإسلام، التي عبّر عنها الفقيه الشربيني بقوله: "ووجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد، إذا المقصود بالقتال إنما **هو الهداية** وما سواها من الشهادة. وأما قتل الكفار فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد"[2]. ووجه الاستشهاد بهذا النص التراثي هو تنصيصه على اعتبار الجهاد مجرد وسيلة لكسر الحاجز المادي المانع من التعارف الهادي.

ومن خلال تتبع بعض النصوص الشرعية نرى أنها تسلك ثلاثة مسالك لترسيخ السلم، هي:

١. **المسلك الثقافي لإشاعة السلم**؛ بالتنصيص على أمور، من أهمها:

- أن السلام اسم الله الذي ينبغي التخلق بالصفة المشتقة منه[3]، وأنه اسم جنته التي أعدها لعباده تشويقا لهم لحالة السلم، واختار "السلام" تحية للمؤمنين ليكون شعارهم.
- بث السلوك العملي الذي يقدم السلام على غيره كالأمر بالجنوح إلى السلم، وإبرام المعاهدات، والوفاء بالعهد، والعناية بإصلاح ذات البين، ونشر ثقافة الإخاء، وتبني الفروض الكفايات القائمة بحاجات المجتمع، والأمر بالتعاون على البر والتقوى.

---

[1] السباعي، **من روائع حضارتنا**، ص٩٣.

[2] الشربيني، **مغني المحتاج**، ٩/٦.

[3] انظر: سورة الحشر: ٢٣. وفي حديث أنس مرفوعا: "إِنَّ السَّلَامَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى، وَضَعَهُ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ، فَأَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ". أخرجه: البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت: ٢٥٦هـ)، **الأدب المفرد**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، ط.٣، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٣٤٣ رقم ٩٨٩. وقد حسن هذا الحديث الحافظ في **فتح الباري** ١٣/١١، وصححه الألباني في **صحيح الجامع** رقم ١٦٣٩. وفي الباب عن ابن مسعود موقوفا عليه ومرفوعا، والموقوف أصح، انظر: الدارقطني، **العلل**، ٧٦/٥.

ولقد أعلن الرسول ﷺ أنّ أقبح الأسماء حرب ومرة[١]، لقبح مدلولهما "لما في الحرب من المكاره، وفي مرة من المرارة والبشاعة"[٢]، والإسلام دين سلم وسلام وأمن وإيمان. من هنا تجد المسلمين يكثرون من تسمية أولادهم بأسماء تدل على السلام من قبيل عبد السلام وسالم وسالمة وسليم وسليمة ومسالم وسليمى إلى غير ذلك من الأسماء.

- ترسيخ المساواة بين البشر على أصل الكرامة الإنسانية، وإلغاء الامتيازات على جميع الأسس، إلا على اعتبار ما يقدمه الإنسان من العمل الصالح.
- **حماية السلم بسياج القيم.** لذا، ينتهج الإسلام النهج الأخلاقي للعلاقات بين البشر وبينهم ومحيطهم الكوني، من خلال منظومة القيم والمبادئ التي تبعد الاختلاف عن دائرة الخلاف والنزاع، وتهيئ المناخ لسلامة المجتمع. فينص على أن "أفضل الإسلام مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ وأن أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا، وأن "الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ"[٣]. وهي تشير أن هذه العلاقة لا تخص المسلمين فيما بينهم، بل تشمل كل مكونات المجتمع باعتبار ورود كلمة "الناس" غير المقيدة بدين أو مذهب.
- **التبادل الثقافي المبني على حكمة التعارف** المؤدية إلى التعاون وائتلاف الأرواح، كما تقدم في المبحث السابق. يوافقنا في هذا الفيلسوف سبينوزا عندما يقول: ليس السلم عدم الحرب، وإنما السلم اتحاد الأرواح[٤].

٢. **المسلك السياسي لحفظ السلم**؛ بالتنصيص على أمور من أهمها:

- الأمن الجماعي، بترسيخ حرمة الدم والمال والعرض والإيذاء بغير حق عموما، والنهي عما يؤدي إلى الخصام من التباغض والتحاسد والتدابر والتقاطع والتهاجر والتناجش والغيبة والنميمة والتجسس والتحسس وسوء الظن بالآخر[٥].
- الإصلاح السياسي ومكافحة الفساد الإداري، وانتقد الفساد موجود في جميع الثقافات على مر التاريخ؛ لأن استغلال المنصب العام لمكاسب شخصية يدمر الثقة في

---

[١] أنظر: أبو داود، **السنن**، (ت:الأرنؤوط) الأدب، باب في تغيير الأسماء، ٣٠٥/٧ رقم ٤٩٥٠، وإسناده حسن.

[٢] البغوي، **شرح السنة**، ٣٣٤/١٢.

[٣] أخرجهما: المروزي، محمد بن نصر بن الحجاج (ت: ٢٩٤هـ)، **تعظيم قدر الصلاة**، ت: د. عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، ط.١، مكتبة الدار – المدينة المنورة، ١٤٠٦هـ، ٨٦٨/٢ و٥٨٨.

[٤] نقله عنه: ابن بيه، الورقة التأطيرية، **الكتاب التوثيقي لمنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة**، ص٢٩.

[٥] انظر : البخاري، **الجامع الصحيح**، الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر، وبَابُ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ...، ١٩/٨؛ ومسلم، **الصحيح**، البر والصلة والآداب، باب تحريم التحاسد والتباغض والتدابر، وباب النهي عن التحاسد والتباغض والتدابر، وباب تحريم الهجر...، و باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها، باب تحريم ظلم المسلم...، باب النهي عن الشحناء والتهاجر، ١٨٩٣/٤–١٩٨٨.

السلطة، وهو تهديد للتنمية والأمن، وخدش بالكرامة الإنسانية وتشجيع للتطرف. ولذلك حرمت الشريعة الرشوة والمحاباة وقبول الهدايا من الولاة، وأمرت باختيار ذوي الكفاءات والأمانة في المناصب العامة، والنصوص بهذا الخصوص وفيرة.

- حماية الحريات عموما، وحرية التعبير عن المعتقد خصوصا؛ فإن ذلك من بواعث الصراع، ويتنافى مع حقيقة الإيمان الذي هو إيقان لا إكراه فيه، كما دلت عليه غير ما آية منها قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ (البقرة: ٢٥٦).
- تبادل المصالح، من خلال توطيد الدبلوماسية والتجارة الدولية لتحسين الاتصالات بين الدول وتعزيز العلاقات الودية بينها بما ينمي التعاون والوفاق الدولي.
- اعتماد العدالة منهجا لتحقيق السلام؛ لأن السلم لا يوجد ولا يتنامى إلا في حصنها بشهادة المنطق والتاريخ، ولأن العدل يدل على القيمة الذاتية في نفس العادل. لذا، كان اهتمام الإسلام بتثبيت دعائم العدل مساوياً لمدى اهتمامه بنشر السلم للعالم. يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرٗا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ وَإِن تَلۡوُۥٓاْ أَوۡ تُعۡرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا﴾ (النساء:١٣٥). والآية خطاب عام على الراجح، تأمر بألاّ يُعامَل أحدٌ إلا على سبيل العدل والإنصاف وترك الظلم والاعتساف، وإن أساء مقابل الإحسان وبالغ في الإيحاش[1].

بينما لا تكاد تجد في القانون الوضعي ذكرا للعدالة خارج ميدان القضاء، حتى إنه يتم التعبير عن القضاء والعدل بكلمة (Justice) في الإنجليزية[2] وكأنهما مترادفين.

٣. **المسلك التشريعي لتعزيز السلم**؛ ويتمثل في القواعد الكلية المؤسسة للسلم؛ كأمثال:

- قاعدة النظر في المآلات، لترتيب الأولويات بتقديم الأهم على المهم بعد الموازنة بين المصالح المتعارضة وبين المفاسد المترتبة، وبين المصالح والمفاسد فيما بينها.
- أصل الفروض الكفايات المنوطة بالولايات، والتي لا يجوز للفرد القيام بها، وإن حقّ له المطالبة بها كالحدود، والتعزيرات، وإعلان الحرب أو السلم بين الدول.
- حلّ النزاعات بالوسائل السلمية العاقلة كالتحكيم والإبراء والعفو وغيرها، والتي تتمثل كثير من مفرداتها في كتاب الصلح في التراث الفقهي.
- فقه الجهاد، باعتباره وسيلة لتحقيق الحق والسلم، بما هو شامل لكل القربات التي فيها نوع مجاهدة، منه ما هو بالقوة، والمال، والقلب، والعلم، والرأي، والتدبير، والصناعة، إلى غيره من أنواع المجاهدة في الخير. ولكن جهاد الطلب، بمفهوم غزو أمة أخرى، ليس مقبولا في

---

[1] انظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١١/٣٢٠.

[2] العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص١٢١.

ظل المواثيق الدولية الموقعة من الأمم؛ لزوال القوة المادية المانعة من الاتصال بالناس لدعوتهم للتي هي أقوم وإعزاز الدين، وهو من أجل ذلك شُرِع، كما سبق ذكره عن الشربيني، وذكر ابن تيمية من أوجه الجمع بين الأمر بالمجادلة والأمر بالقتال: "من المعلوم أن القتال إنما شرع للضرورة، ولو أن الناس آمنوا بالبرهان والآيات؛ لما احتيج إلى القتال، فبيان آيات الإسلام وبراهينه واجب مطلقاً وجوبا أصلياً، وأما الجهاد فمشروع للضرورة"[1].

- تقرير مبدأ التزام السلم عندما يعرض الآخر عن القتال، قال تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾(النساء:٩٠). ولولا بغي المشركين على المسلمين لاستمرت حالة السلم التي كانت عليها الدعوة الإسلامية في مكة وفي بدايات مرحلة المدينة، وذلك لما في طبيعة الإسلام من وضوح ومنطق وتجاوب مع الفطرة الإنسانية، لا يحتاج معها ولا يسمح باستعمال العنف لإكراه الآخر على الإيمان. فهناك فرق بين انتشار الإسلام عقيدة سلميا، وبين دفاع المسلمين عن وجود دولتهم.

---

[1] ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح**، ٢٤٠/١. وانظر: الشربيني، **مغني المحتاج**، ٩/٦.

فينبغي فهم آيات القتال الداعية للجهاد ضمن هدفها الأصلي الذي من أجله شرع الجهاد؛ وهو إما لدفع الظلم (الحج:٣٩)، أو لقطع الاعتداء على الدين (البقرة:١٩٣)، أو لنصرة المظلومين المستضعفين (النساء:٧٥).

إذن الإسلام يرفض فكرة الحرب لذاتها، لكنه قد يعالج به مشكلة أكبر هي الظلم والعدوان وحرمان حرية التدين والاعتقاد، كما يفيده قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُواْ﴾ (البقرة: ٢١٦-٢١٧).

وقال شيخ الإسلام في "**قاعدة في قتال الكفار**" ص١٢٥: "حروب النبي التي خاضها ضد المشركين كان المشركون فيها هم المعتدين أو المتسببين بأسباب مباشرة أو غير مباشرة، وهذا يؤكد أن الأصل مع الكفار السلم لا الحرب، ولو كان الأصل معهم الحرب لكان النبي يبدؤهم بذلك، والمتواتر من سيرته أنه لم يبدأ أحدا بالقتال". وقال في

ونقل عن الثوري أنه يقول: "القتال مع المشركين ليس بفرض، إلا أن تكون البداية منهم، فحينئذ يجب قتالهم دفعا". السرخسي، محمد أحمد (ت٤٨٣هـ)، **شرح السير الكبير**، د.ط. الشركة الشرقية للإعلانات، ١٩٧١م، ١٨٧/١.

المطلب الثالث

حفظ السلم الدولي في مواثيق الأمم المتحدة

إن فكرة السلم الدولي قديمة بين البشر، اتجه إليها حكماء العصور، وحمل لواءها الرسل الكرام. ثم تكاثفت الدعوات والمحاولات في القرون الأخيرة لإنشاء جهاز دولي يتولى شؤون السلام العالمي؛ من أجل تخفيف وطأة الحروب والاستعمار بين الدول، نظرا للخسائر الفادحة التي خلفتها الحربين العالميين. ولما فشلت التجربة الأولى لتحقيق السلم الدولي من خلال عصبة الأمم، استبدلت بمنظمة دولية أخرى هي الأمم المتحدة التي تأسست في ٢٦ حزيران/يونيو ١٩٤٥م، والتي جعلت حفظ السلم والأمن الدوليين هدفا رئيسيا لها، وتضمنت مقدمة ميثاقها على العهد التالي:

"نحن شعوب الأمم المتحدة، وقد آلينا على أنفسنا:

- أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التي في خلال جيل واحد جلبت على الإنسانية مرتين أحزاناً يعجز عنها الوصف.
- وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية.
- وأن نبيّن الأحوال التي يمكن في ظلها تحقيق العدالة واحترام الالتزامات الناشئة عن المعاهدات وغيرها من مصادر القانون الدولي.
- وأن ندفع بالرقي الاجتماعي قدماً، وأن نرفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح"[١].

كما تضمن الفصل السابع من هذا الميثاق ثلاثة عشر (١٣) مادة، تدور جميعها حول الأعمال التي تتخذها المنظمة حال تهديد السلم أو الإخلال به أو وقوع عدوان. وتنص المواد الأربعة الأولى (المادة ٣٩-٤٢) لهذا الفصل من الميثاق على الأمور التالية:

- **مجلس الأمن هو الذي يقرر** ما إذا كان ما وقع تهديدا للسلم أو إخلالا به أو عملاً عدوانيا، ويقدّم في ذلك توصياته أو ما يجب اتخاذه من التدابير لحفظ السلم أو إعادته.
- **لمجلس الأمن أن يدعو** المتنازعين للأخذ بما يراه ضرورياً أو مستحسناً من تدابير مؤقتة لا تخلّ بحقوقهم ومطالبهم أو بمركزهم، قبل أن يقدّم توصياته أو يتخذ التدابير المنصوص عليها في المادة ٣٩، وعليه أن يحسب لعدم أخذ المتنازعين بهذه التدابير المؤقتة حسابه.
- **لمجلس الأمن أن يقرّر ما يجب اتخاذه من التدابير** التي لا تتطلب استخدام القوات المسلحة لتنفيذ قراراته كقطع العلاقات الدبلوماسية ووقف الصلات الاقتصادية وغيرها. وله أن يطلب إلى أعضاء "الأمم المتحدة" تطبيق هذه التدابير.

---

[١] انظر الميثاق على الموقع الرسمي للأمم المتحدة: -http://www.un.org/ar/sections/un
./charter/preamble

- **لمجلس الأمن أن يتخذ بطريق القوات** الجوية والبحرية والبرية من الأعمال ما يلزم لحفظ السلم والأمن الدولي أو لإعادته إلى نصابه، في حال إذا رأى أن التدابير السابقة لا تفي بالغرض أو ثبت أنها لم تفِ به[1].

كذلك نجد في وثائق هيئة الأمم المتحدة أنها تسعى لتحقيق ما يلي[2]:

١- **في المجال السياسي:**

أ- حل النزاعات الدولية بأسلوب سلمي.

ب-توطيد العلاقات الودية بين الأمم.

ت-المساواة بين الأمم في السيادة.

٢-**في المجال الاقتصادي:**

أ- أكدت على حق الشعوب في استغلال مواردها الطبيعية.

ب-منع الدول من المساس بالحقوق الاقتصادية.

ت-التأكيد على حق الشعوب في التنمية المستدامة.

٣-**في المجال الاجتماعي والثقافي:**

أ- التشديد على ضرورة احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس.

ب-نبذ التعصب للجنس واللغة واللون والدين.

ت-المساواة بين الرجال والنساء في الممارسات.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المجال هو هل حققت هيئة الأمم المتحدة ومراميها لتحقيق السلام والأمن الدوليين؟

نلاحظ أن لهيئة الأمم المتحدة دور إيجابي في كثير من القضايا وفي رفع الاستعمار والوصاية عن كثير من الدول الحرة اليوم والمستعمرة بالأمس. ولكن الأمر السلبي في القضية يتمحور في أن المجتمع الدولي يتحرك في مجمله ضمن سياسات الدول الكبرى، وبالتالي يتأثر السلم العالمي بدوره بتأثر مصالحها، وأوضح مثال لذلك قضية فلسطين وسوريا. يقول شيخ الأزهر أحمد الطيب: "ورغم مرور ستة وستين عاما على منظمة الأمم المتحدة التي أنشئت من أجل مواجهة تهديدات السلام العالمي، ووقف أعمال العدوان بين الدول، وفرض الاستقرار والسلم في ربوع الأمم والشعوب، إلا أن القوى الكبرى في العالم ما زالت تمنح السلام للأمم وتمنعه عنها حسب مصالحها الشخصية، وحسب

---

[1] أنظر مواد هذا الفصل على الرابط: http://www.un.org/ar/sections/un-charter/chapter-vii/index.html

[2] محمد، رفعت، **التعاون الدولي والسلام العام**، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٤٥م، ص٤٠.

نظام الهيمنة، وحسب منهج الظلم الذي تبرره القاعدة اللاأخلاقية عندهم، وهي القاعدة التي تقرر أن الغاية تبرر الوسيلة"[١].

كما يذهب إلى القول بأن آفة الآفات في فلسفة السلام أن ترتبط بمقاصد السياسات الدولية ومزاجها المتقلب، وأن يتخلى عن مقاصد الأخلاق الثابتة. وهو يرى أن "في هذه الآفة يكمن الفرق بين نظرة الرسالات الإلهية لمفهوم السلام وضرورته القصوى كشرط أساس للتقدم والرقي والرفاهية، وبين معنى السلام في مفهوم الأمزجة البشرية المتقلبة حينا، والمتصارعة حينا، والظالمة حينا آخر"[٢].

ويقول الفيلسوف الفرنسي آلان باديو: والحقيقة أن الديمقراطية لم تستطع أن تخفف حدة العنف داخل المجتمعات الغربية إلا بواسطة تحويل هذا العنف إلى الخارج. واستشهد على ذلك بحروب الغربيين في العالم[٣].

وشخصت سعاد الحكيم أسباب إخفاق مفاهيم السلام كالمحبة والتسامح والحوار وقبول الآخر كجزء لا يتجزأ من الذات في ثلاثة أسباب هي:

الأول: أن مفاهيم السلام بقيت عند الممارسة في إطار نخبوي ولم تمسّ حياة الجماعة.

الثاني: أن مفاهيم السلام تسوّق اليوم كسلع استهلاكية تهدف إلى الحصول على السلام من طرف واحد، لا على أسس سليمة.

الثالث: أن مفاهيم السلام تعاني من التوقف عند مرحلة تنظيرية عاطفية تتسم بالفردانية، ولم ترتقي لتصبح اتساقا منتظما تجمع هذه المفاهيم لتؤسس فلسفة يقتنع بها عامة الناس[٤].

لذلك، يعجبني قول مالك بن نبي حين قال: "الثقافة الحضارية ينبغي أن تعطي لفكرة السلام شخصيتها الحقيقية بأن تضعها منذ الآن تحت ضمان المبادئ"[٥].

---

[١] الطيب، الجلسة الافتتاحية، **الكتاب التوثيقي لمنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة**، ص١٩.

[٢] الطيب، المصدر السابق، ص٢١.

[٣] نقل عنه: ابن بيه، الجلسة الافتتاحية، **الكتاب التوثيقي لمنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة**، ص٤٤.

[٤] الحكيم، سعاد، **نحو فلسفة للسلام الإنساني**، مؤتمر كلمة سواء السنوي السادس "حوار الحضارات"، كلمة ألقيت في الجلسة السادسة، ٢٠٠١م، انظر: www.imamsadr.net/News/news.php?NewsID=3570.

[٥] نبي، مالك، **مشكلة الحضارة**، ط.د، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١م، ص١٢٥.

الفصل الثالث

المقاصد النظامية والمادية

للتشريع الإسلامي في السياسة والحكم

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: مقصد رعاية نظام الأمة

المبحث الثاني: مقصد إقامة العدل

المبحث الثالث: مقصد حفظ الأمن

المبحث الرابع: مقصد بناء المحيط المادي

المبحث الأول

مقصد رعاية نظام الأمة

يشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم نظام الأمة

المطلب الثاني: رعاية نظام الأمة

المطلب الثالث: استدامة نظام الأمة

تمهيد

يهدف البحث هنا بيان أن المقصد النظامي العام من التشريع الإسلامي السياسي هو حفظ نظام الأمة؛ إذ به يستديم صلاح الإنسان، كما أن صلاحه كفيل برعاية النظام، فبينهما علاقة تأثير وتأثر.

ذلك لأننا إذا التمسنا التوجيه من الوحي المنزّل سنجد أن أهمّ عامل من العوامل الحاسمة لصعود مجتمع أو سقوطه هو سعي الإنسان نفسه، وقد حسم الأمر في هذا القرآنُ الكريم حين قال: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم: ٣٩)، وقال: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم:٤١).

ونتيجة لهذا القانون السُنَنِي كان حقيقا بالتأمل القانون الآخر المتعلق بعون الله للإنسان القائل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد:١١)، فإن هذا القانون يدل بوضوح إلى أن دوافع الإنسان وكيفية استثماره للقدرات والإمكانات يجعلانه مسؤولا عن حاله ومآله، ولذلك يمكن أن نعتبر توينبي محقا في قوله: "الحضارات تموت انتحارا لا قتلا"[1].

فالإنسان بحاجة إلى الحافز الصحيح الذي يحرّكه باستمرار نحو النموّ والتعلّم، بداية بتزكية التصوّر عن الحياة بالإيمان الصحيح، وصولا إلى تزكية العمل بالعلم النافع، وحولهما تدور جميع التعاليم الإلهية، ثم يجب أن تكون ثمار تحسين الأوضاع موزّعا بالعدل للجميع.

ولما كان تحقيق الصلاح العام للإنسان مرهون بحفظ النظام العام للأمة[٢] الذي يرعى العدل فيها، ظهرت أهمية إبراز مفهوم هذه الفكرة، وتعيين سماتها الأساسية المميزة لها مع بيان أصولها الوظيفية التي هي سند نشأة الفكرة وبقائها، ثم الإفصاح عن أهمية المحافظة عليها.

---

[1] Toynbee, Arnold J., **A Study of History**, abridgement by D. C. Somervell, London, Oxford University Press, 1957, 24/120.

[٢] لفظ "الأمة" يرجع إلى الجذر اللغوي "أَمَمَ"، الذي أصل معناه يرجع إلى الضم بحسب الخليل؛ لأن كل شيء يضم إليه ما سواه مما يليه فإن العرب تسميه أمّاً، بينما يرى ابن منظور أن أصل الباب هو القصد. وفي ضوء دلالة هذين الأصلين "الضم" و"القصد" يمكننا أن نطلق "الأمة" على: كل جماعة يضمّهم أمر ما ويصير الحفاظ عليه مقصودهم، سواء كان أرضا أو لغة أو دينا أو غير ذلك. وقد ورد لفظ الأمة في القرآن الكريم مفردا في (٤٩) موضعا، ومجموعا على "أمم" (١٣) مرة، ومضافا "أمتكم" مرتين. وقد تعددت دلالة تلك الاستعمالات حتى بلغ بها بعض العلماء إلى عشر دلالات، ويمكن إرجاعها إلى أربع دلالات مرجعية: أحدها: الجماعة، الثانية: الزمن، وذلك من باب المجاز المرسل لأن فيه تكون الأمة. والثالثة: الرجل الذي يصير مرجعا للناس؛ إما لأن قصده منفرد عن سائر الناس كما يقول ابن منظور، وإما لأنه سبب لاجتماع الناس فيسمى هو ومن تبعه أمة كما يراه القتيبي، بينما أرجع الطبري السبب إلى اجتماع أخلاق الخير فيه. والرابعة: الدين، بمعنى أن مقصد الجماعة واحد. للمزيد من التفاصيل، انظر: رشواني، سامر عبد الرحمن، السيرة الدلالية لمفهوم الأمة، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة ٢٦، العدد ١٠١، ص١٨٣ وما بعدها.

المطلب الأول
مفهوم نظام الأمة

يستخدم البحث مصطلح "نظام الأمة" على منوال المصطلح القانوني "النظام العام"، وإنما استعملناه "النظام" مضافا إلى الأمة إشارة إلى أن القصد هو بيان نظامها العام على وجه الخصوص، وإن تطرقنا إلى مفهومه الوضعي على وجه العموم.

ومن أجل تجلية هذا المصطلح سيدرس البحث مفهومه، ونشأته، وأدواره، فيما يلي من الفروع.

الفرع الأول – مفهوم النظام العام:

"النظام العام" مصطلح قانوني جديد، لا نجده متداولا في قواميس اللغة القديمة، كما أن الفقهاء لم يوردوه، وإن كانوا قد استعملوا ألفاظا تؤدي إليه مثل الخير العام والنفع العام والصالح العام، ما يفهم أن مضمونه كان حاضرا في أذهانهم.

ما يعرف اليوم في الاصطلاح القانوني بـ"النظام العام" عرف في الإسلام بحماية "المصالح العامة" أو "حق الله". وذهب بعض المعاصرين إلى تسمية المقاصد الخمسة بـ"النظام العام" في شرعنا، باعتبارها فكرة ضابطة لعناصر النظام العام الأساسية في الجماعة مهما اختلف نظامها السياسي[١].

في هذا المعنى يقول الدكتور علي جريشة بصدد حديثه عن القيود الثلاثة التي ذكرها لحق السلطة في تنظيم المباح قائلا: "وهذا التنظيم ليس طليقا من كل قيد، بل هو مقيد: ١. بما قد يكون من نصوص يمكن أن تتعدى إلى هذه الحالة لتحقق علتها أو حكمتها أو المصلحة التي شرعت لها، وبعبارة أخرى يتحقق فيها قياس اللفظ أو قياس المعنى (...المصلحة). ٢. بالمقاصد العامة للشريعة، وهي التي ترسم إطارا عاما يمكن أن يسمى بلغة العصر "النظام العام" أو روح الشريعة الإسلامية"[٢].

ومع أن المصطلح قانوني والمفروض أن يتسم بالدقة، إلا أنه يعتري صورته في أذهان القانونيين غبش واضح يظهر في اختلافاتهم الكثيرة حول تعريفه. لكن الشيء المتفق عليه هو كونه فكرة محورية يرتكز عليها أي نظام قانوني، بل ويتجاوز هذه الساحة إلى ما وراء القانون حيث الحراك المجتمعي. وهذه الفكرة تستعصي بطبيعتها المرنة على التحديد العلمي الدقيق، بسبب أن المصلحة العامة التي هي أساس الفكرة يتغير مفهومها بحسب كل دولة وما تتبناها من مذهب فكري[٣].

فتضيق فكرة النظام العام إذا سادت المذاهب الفردية التي تدعو إلى سلطان الإرادة وإطلاق حريات الفرد، وتتسع الفكرة إذا سادت المذاهب الاشتراكية حيث تقيد الدولة من نشاط الأفراد، في حين

---

[١] بو زيان، مقصد حفظ نظام الأمة: مقاربة مقاصدية، **مجلة المسلم المعاصر**، ص٨٠ وانظر ما قبلها.

[٢] جريشة، د. علي، **المشروعية الإسلامية العليا**، ط.٢، المنصورة، دار الوفاء، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٣٩.

[٣] انظر: العتيبي، عبد الله سهل، **النظام العام للدولة المسلمة**، ط.١، الرياض، كنوز إشبيليا، ٢٠٠٩م، ص٤٨.

يعتمد المنهج الإسلامي مفهوم المصالح الشرعية التي تجمع في توازن فريد بين حق الفرد وحرياته وبين وظيفتهما الاجتماعية.

وقد قام الدكتور عماد البشري بجهد مشكور في وضع تعريف للنظام العام معرّفا إياه أنه: "مجموع القواعد القانونية التي تنظم مصالح المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والخلقية، حيث تتمتع تلك القواعد باستعلاء على باقي القواعد القانونية، لما تعبِّر عنه من حماية لأسس جوهرية يستقيم على أصلها نظام المجتمع"[١].

كذلك وضع الدكتور بو زيان تعريفا رآه وافيا بالغرض فعرّف النظام العام بأنه: "مجموعة الأسس والقيم والمصالح العامة الضرورية لبقاء المجتمع دون فوضى واضطرابات في دولة معينة"[٢]، وهو الذي يعبّر عنه بمجموعة القواعد العليا في المنظومة التشريعية لتلك الدولة والتي تنطلق من عقيدتها ومذهبها الفكري أو الأيديولوجي.

لكن البحث هنا لصعوبة التعريف لا يسعى إلى أكثر من تقريب مفهوم النظام العام بشيء من التعميم ليعرّفه بـ: "**مجموع القواعد والمصالح الأساسية التي يقوم عليها انتظام المجتمع**".

ما يعني أن قضاياه من الأساسيات التي قام عليها مجتمع ما، بحيث تُرَجَّح على كل مصلحة دونها، ومن ثمَّ وجب على الأفراد والجماعات والدولة أن يحترموه ولو على حساب مصالحهم الخاصة.

وعلى هذا المفهوم، فالنظام العام يشتمل على عنصرين هما:

١. العنصر القيمي؛ المتمثل في المصالح الأساسية، سواء كانت مصدرها الدين أو العرف المتعارف على قبوله من العقل الجمعي.
٢. العنصر التشريعي؛ المتمثل بالقواعد القانونية العليا الملزمة لجميع الجهات.

ثم إن هذين العنصرين يتضمنان في نفسيهما **فكرتين يقوم عليهما النظام العام** هما:

-"**المعيارية**" التي تمثل المصلحة العامة، ولكن بما أنها تكون مستوحاة من ثقافة المجتمع ذاته فإنها بهذا المفهوم تقبل التغير، فيكون العنصر الثاني هو؛

-"**النسبية**"، فما يعتبره مجتمع ما من النظام العامّ قد لا يحظى بنفس التقدير في مجتمع آخر، أو لدى نفس المجتمع في زمن ثانٍ.

ولعل الغموض الذي يعتريه مصطلح "النظام العام" يعود إلى تطبيقه، وليس إلى مفهومه الدال على الأسس التي يقوم عليها استقرار المجتمع، فإن المجتمعات تختلف في تفسير تلك الأسس تبعا لتنوع الثقافات والظروف. وهذه النسبية في تطبيق النظام العام أو تفصيل مفهومه بحسب كل مجتمع

---

[١] البشري، **فكرة النظام العام في النظرية والتطبيق**، ص٤٧٥.

[٢] بو زيان، د. عليان، مقصد حفظ نظام الأمة، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد ١٤٠، ٢٠١١م، ص٨٠-٨١.

نقطة إيجابية ومصدر فعاليته، لأن بقاء النظام العام على هيئة تفصيلية ثابتة على الدوام مع تغير مصالح المجتمعات يفقده الهدف الذي وجد من أجله[١].

ثم إذا أردنا أن نقرب مفهومه من الفكر الإسلامي، ونعرفه باعتباره **نظام الأمة**، فلا حاجة إلى إضافة أكثر من كلمة "صلاح" بعد "انتظام"؛ نظرا أن الصلاح الحقيقي هو المقرون بالوحي، ليصبح مفهوم النظام العام هو: **مجموع القواعد والمصالح الأساسية التي يقوم عليها انتظام صلاح المجتمع.**

وقيدُ "الصلاح" أُخاله ضروريا؛ انطلاقا من التاريخ، حيث أن دنيا الناس حين أرسلت إليهم الرسل لم تخلو من انتظام، ولكن لأنه كان مبنيا على صفات بالغة من الفساد العملي، النابع عن وقوع اختلال بالفطرة الإنسانية نفسها، فإن الله أرسل رسُلَه لدعوتهم إلى رشدهم.

وقد وقع الإشارة في عدد من الآيات الكريمة أن الإصلاح الاجتماعي ودفع الفساد العملي هو من غايات البعثة. فهذا موسى عليه السلام بُعث لينقذ بني إسرائيل من نظام الفساد التابع لفرعون، مع أنهم لم يتبعوه في كفره، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ۝ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص:٤-٥). ومن أجل وصية موسى لأخيه هارون عليهما السلام حين قال له: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٢)، تمهّل هارون إلى عودة موسى ولم يتصرف على من عبد العجل؛ حفاظا منه على تماسك المجتمع، لما رأى أنه مستضعف من أن يقوم بمنع الشرك دون وقوع الفرقة، وأن موسى قادر على حل الإشكال دون وقوع آثار سلبية في المجتمع، كما يتبيّن من صيغة اعتذار هارون لأخيه حين قال له: ﴿يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ (طه:٩٤). وهذا يعني: أنه ترَك التدخّل أو الابتعاد عنهم؛ لظنّه بوقوع الفرقة بين بني إسرائيل لا محالة لو تدخّل بالقوة أو ابتعد عنهم، فيكون بذلك مخالفا لوصية موسى إليه بالإصلاح وعدم اتباع سبيل المفسدين[٢]. وبهذا المعنى

---

[١] القرشي، **فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية**، ص١٦٧.

[٢] ويمكن أن يستدل بهذه القصة لتأصيل أولوية حفظ اجتماع الأمة على باقي المصالح الضرورية الأخرى، بما في ذلك حفظ الدين على وجه مؤقت. وفي هذا المعنى يقول ابن عاشور عند تفسيره لهذه الآية: "وهذا اجتهاد منه (أي: هارون) في سياسة الأمة إذ تعارضت عنده مصلحتان؛ مصلحة حفظ العقيدة، ومصلحة حفظ الجامعة من الهرج وفي أثنائها حفظ الأنفس والأموال والأخوة بين الأمة، فرجح الثانية. وإنما رجحها؛ لأنه رآها أدوم، فإن مصلحة حفظ العقيدة يستدرك فواتها الوقتي برجوع موسى وإبطاله عبادة العجل...، بخلاف مصلحة حفظ الأنفس والأموال واجتماع الكلمة إذا انثلمت عسر تداركها. وتضمن هذا قوله (إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي).

وكان اجتهاده ذلك مرجوحا؛ لأن حفظ الأصل الأصيل للشريعة أهم من حفظ الأصول المتفرعة عليه، لأن مصلحة صلاح الاعتقاد هي أم المصالح التي بها صلاح الاجتماع، كما بيناه في كتاب: أصول نظام الاجتماع الإسلامي. ولذلك لم يكن موسى خافيا عليه أن هارون كان من واجبه أن يتركهم وضلالهم، وأن يلتحق بأخيه مع علمه

جاء الخطاب الإلهي الموجّه إلى هذه الأمة في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرْحَامَكُمْ ۝٢٢ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ﴾ (محمد:٢٢-٢٣). كما بيّن لنا سبحانه أن من الناس من يعجبك ظاهر قوله، ولا يخفى على الله ما يضمِر قلبه، ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥).

فقد دلّت الآيات الكريمة أن صلاح الإنسان فردا وجماعة ودفع الفساد عنه، هو القصد من البعثة. لذلك تمثلت مهمة الأنبياء فيما حكاه القرآن على لسان نبي الله شعيب ﷺ حين قال: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود: ٨٨).

ولذلك شُرع لنا نظام الحق، المتضمن للأحكام الجزئية الرادعة للناس عن الفساد وأخرى باعثة له على الصلاح؛ ليتم بهما استدامة صلاح الإنسان. ولما كان الإنسان هو المهيمن على هذه الأرض كان صلاحه صلاحها، فعالج الإسلام صلاحَه بصلاح أفراده وبصلاح نوعه. بداية بإصلاح الاعتقاد الذي يسوق الإنسان إلى التفكير الصائب ويعطيه التصور الوجودي الصحيح، ثم بتزكية نفسه حيث أن الباطن محرِّك للنشاط الظاهر، ودلّه إلى صالح العمل؛ ليصلح بذلك كله نظام المعاملات المدنية، فيحصل للناس جلب المصالح وتُدْرأ عنهم المفاسد[١].

ويمكن أن نجد نظيرا لفكرة النظام العام في الفقه الإسلامي تحت ما يعرف بـ"حق الله" أو "حق الجماعة"، الذي يعني: أمر الله ونهيه تقربا إليه أو تحقيقا للنفع العام غير المختص بمعيّن من الناس. وبالتالي، فهو يشمل حقوق الأطراف في المجتمع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعليه، يمكن القول أنّ مفهوم النظام العام في الشريعة يتكون من محورين رئيسيين هما:

١. "**المعروف**"؛ الذي يعبّر عن أمر يلاقي الاستحسان العام والرضا الجماعي، ويقابله "المنكر" الذي يُستقبل بالنكير العام، فمثلا خروج الإنسان عاريًا قد لا يلاقي من النكير الجماعي في مجتمع ما يلاقيه في آخر. وحيثما يوجد فراغ تشريعي أو استصحاب للإباحة فإن مصدر النظام العام قد يكون "العرف"، كما أشار إليهما ابن بيه[٢].

٢. "**حق الله**"؛ عندما يكون تطبيقًا لنص أو قاعدة، وهو ما يتعلق به النفع العام، مقابل حق الفرد المتعلق بمصلحة خاصة، والذي لا يقل في مداه عن دائرة النظام العام، بل لعله يزيد

بما يفضي إلى ذلك من الاختلاف بينهم، فإنّ حرمة الشريعة بحفظ أصولها وعدم التساهل فيها، وبحرمة الشريعة يبقى نفوذها في الأمة والعمل بها كما بينته في كتاب: مقاصد الشريعة".

ثم بيّن ابن عاشور أن ما جاء في هذه الآية هو بعض ما اعتذر به هارون، وحكي القرآن عنه أنه اعتذر أيضا بقوله: ُئ ٌ ٌٌ ٌٌ (الأعراف:١٥٠). **التحرير والتنوير**، ٢٩٣/١٦-٢٩٤.

[١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ١٩٥/٣-١٩٩.

[٢] ابن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، التشريع الجنائي الإسلامي وحقوق الإنسان، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، جدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، العدد ١٣، ص

بحسب السنهوري[١]. وحق الله أو المجتمع يكون في الحدود والحقوق التي ليست لقوم معيّنين، بل منفعتها تعود لمطلق المسلمين، مثل حد قطاع الطريق ونحوه، ومثل الحكم في الأموال العامة والوقوف والوصايا التي ليست لمعين. وهذا القسم من أهم أمور الولايات، كما صرح به علماء السياسة الشرعية، ويجب على الولاة البحث عنه وإقامته من غير دعوى أحد به، وكذلك تقام الشهادة فيه من غير دعوى أحد به[٢].

فكرة الحق العام في الشريعة تعتبر هي الوعاء المتضمن لفكرة المصلحة العامة، وحماية الطرف المستضعف، وحق الآخر، وحتى حماية الإنسان من الإضرار بنفسه. وبما أن الحكم الشرعي إنما يقصد به تحصيل الحق والمصلحة، فهو إذن ليس في مرتبة واحدة من حيث قوة الإلزام. وفي هذا يقول الشاطبي: "فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد في الطلب؛ فمنها ما هو مطلوب حتما كالقواعد الخمس، وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة، ومنها ما ليس بحتم كالمندوبات"[٣].

والشيخ ابن بيَّه يلفت النظر إلى أن أكثر "النظام العام" عند الغربيين يعتمد على العرف، وينقل عن القانوني الفرنسي هنري كابتان أن "النظام العام" هو عبارة عن: "مجموعة المبادئ المكتوبة (العرف) وغير المكتوبة التي تعتبر في النظام القضائي أساسية، ولهذا فإنها تلغي أثر الإرادة الفردية ومفعول القوانين الأجنبية". ثم يعلق عليه قائلا بأنه عندما يشير إلى المبادئ غير المكتوبة، فإنه يمنح للجهة التي تطبق القانون والقاضي دورًا كبيرًا في تقدير النظام العام، مما يجعل النظام العام يدخل في عمل المحاكم[٤]. لكن، هذا وإن كان صحيحا، إلا أن منح التقدير للقاضي فيما إذا كان الشيءُ مخالفا للنظام العام أم لا ليس يعني بالضرورة أن يكون التقدير وفقا لآرائه الشخصية، على المستوى التنظيري على الأقل، بل الظاهر أن يكون التقدير موضوعيا وفقا لنص الدستور وروح التشريع في الدولة.

ومن أمثلة النظام العام في الشريعة أنه لا يمكن للإنسان أن يتنازل عن نسبه لينسب إلى غير أبيه، لأن النسبة بمثابة براءة اختراع تُمنح لمن كان سببا لوجود الولد وهو الوالد الحقيقي إذا عرف. ومن النظام العام تعتبر كل العقود التي يعترض فيها الشرع على إرادة المتعاقدين كالعقود الربوية، والعقد على المحرمات العينية كالخمر والخنزير، وغيرها من القطعيات على وجه التأبيد.

ثانيا- نشأة النظام العام:

نشأت فكرة النظام العام ونمت كآلية قانونية شديدة الإخلاص للدولة القومية بهيئتها المعاصرة، الأمر الذي يؤكّد الربط بين مفهومها ومفهوم هذه الدولة، كما ارتبطت بِحَدَث الاختفاء القسري لدور

---

[١] السنهوري، **مصادر الحق**، ٣/٧٠-٧١.

[٢] ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص٥١؛ وانظر: **مجموع الفتاوى**، ٢٨/٢٩٧.

[٣] الشاطبي، **الموافقات**، ٣/٥٦١.

[٤] ابن بيّه، التشريع الجنائي الإسلامي وحقوق الإنسان، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد ١٣، ص

الدين في الحراك المجتمعي الصحي، ما أدى إلى غياب الضابط الذاتي وظهور الحاجة إلى فكرة النظام العام ليبنى عليه الكيان السياسي والاجتماعي والقانوني للدولة الحديثة.

وعلى مستوى الفلسفة، يرتبط مفهوم هذه الفكرة بمفهوم النزوع الفردي، الذي يؤكد إطلاق الحق الفردي وسلطان الإرادة، معتبرا الفرد هو القيمة العليا، وأن حرّيّته هي موضوع القانون من جهة ضمانها، وأن حقوقه هي لبنات القانون؛ نظرا إلى أن الحق الفردي هو حق ذاتي كَسَبَه الفرد بمجرد وجوده حيا وجلبه معه إلى المجتمع.

ولما تعاملت الإرادة الفردية مع إرادة الدولة التي هي المعبِّرة للإرادة الجمعية تعاملا مستعصيا على الانضباط، أوجد ذلك حالا من التحدي أمام الدولة القومية التي وجدت نفسها أمام خيارين:

الأول: الخيار الذي يؤكّد سيادتها داخليا، ولو على حساب جزئي من فكرتها الفلسفية التي تنبني عليها نُظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

الثاني: خيار ارتضاء ضعف تجاه الإرادة الفردية، وهذا قد يؤدي بها إلى الذبول.

فكان الخيار الأول هو المرجّح لدى الدولة القومية، مقيدا بذلك تفلت الأفراد تجاهها.

ثم ازدادت التطورات التنظيرية فيها حتى أصبحت أداةً بيد الدولة لصون الأنساق الفكرية والفلسفية المتبناة رسميا من قبل الدولة.

وهكذا مكّنت الدولة الحديثة سلطانها على حساب الفرد، وفي بعض البلاد حتى على حساب الجماعة، ومنحت لنفسها التفرد في إعطاء مفاهيم الشرعية، وحازت صناعة القانون لنفسها كاملا. وعندئذ قامت الجماعة بمنازعة الدولة في محاولة لاستعادة جزء من قوتها المسلوبة في القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، حتى بلغت العلاقات بين القوى المجتمع الثلاث؛ الفرد والجماعة والدولة، نقطة اتزان، وصار الكل مؤثِّرا في الجدل الداخلي لظاهرة الشرعية السياسية.

من المظاهر التي تجلّى بها دور الجماعة المرجعي لشرعية التصرفات ما عرف في القانون بـ"الآداب العامة"، التي هي أحد مكونات مفهوم النظام العام، ولا يجوز لأي إرادة سواء كانت للفرد أو الجماعة أو الدولة أن تتجاوزها.

وبعد تطور وصراع طويل في أوروبا طيلة القرون الثلاثة الماضية الذي مرت به فكرة النظام العام، استقر مفهومها على أنها: وضع تكليف اقتضائي يرد حدّا على الإرادة عندما تكون بصدد إتيان بتصرف قانوني؛ صونا لأصول وكليات المجتمع، وحفظا لكيان الجماعة وهيبة الدولة.[1]

أما في الإسلام فلم تكن الحاجة تثور لمثل هذه الفكرة كأداة قانونية لضبط الحرّيّات، فإنه ليس هناك من افتراق في العلاقة بين السلطة والجماعة والفرد على المستوى النظري، إذ مناط الأمر فيه هو التزام الجميع بمضامين الوحي.

---

[1] انظر: البشري، د، عماد طارق، النظام العام في الشريعة الإسلامية، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة ٢٨، العدد ١١١، ص٢٢-٢٦.

وكان من انعكاسات هذا الأمر أن غدا التشريع تابعا للوحي المنزل، لا لرؤية الدولة وأهوائها، بل كانت غالب الاجتهادات التشريعية لاستخراج الأحكام من النص المنزل بعيدة عن الدولة، سواء كانت فردية أو جماعية، ولم تكن للدولة سلطة احتكار استنباط التشريع، وكلما هنالك أنه يشترط في المتصدّي للاستنباط أهلية الاجتهاد. وسبق أن ذكرنا عن الماوردي أنّ بين الصلاح العام والصلاح الخاص علاقة تكامل، وأن كلا منهما مؤثر في الآخر ومتأثر منه في آن[1].

ثم من المقطوع به أن أيّ تشريع يكون في أصل وضعه وفي مضمونه مبنيا على تحقيق غاياته، وشريعة الإسلام بما أنها منظمة لحياة الناس فقد جاءت تكاليفها لتحقّق غايات محددة. وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان أن يكون خليفة في الأرض يقوم بالعبادة والعمارة كما تقدم بيانه، فإن المقصد العام لخاتم الرسالات السماوية يدور حول تحقيق غاية الإنسان من الاستخلاف، وذلك بإرشاده إلى الخير والعدل والمصلحة؛ ليتمكن من تحقيقها بما يفضي إلى سعادته في الدارين. ونظرا للطبيعة الاجتماعية التي فطر الله عليها الإنسان، والتي تدفع إلى ضرورة الاجتماع والتعاون والاستئناس مع بني جنسه من أجل الأنس وتلبية الاحتياجات المتبادلة، فإنه لا سبيل لتحقيق ذلك إلا بانتظام الجميع تحت نظام يحقق مقصود الاجتماع الصالح الذي يرعى المصلحة المشتركة.

ثالثا – دور النظام العام:

يقوم النظام العام في التنظيم المؤسسي للدولة بعدة أدوار، يمكن تحديدها في الأمور التالية:

١. **أداة** لتحديد الحريات وضبط الإرادات الفردية والجماعية بما فيها إرادة الدولة ذاتها، بما أنه وصف تكليفي يرد على سبيل الاقتضاء بطلب فعل حتما أو ترك آخر جزما.
٢. **معيار** قانوني لأهلية السلطات للتدخل، ولإبطال الاتفاق ومنع التصرفات المخالفة له.
٣. **وسيلة** لرقابة المجلس الدستوري أو المحكمة الدستورية، فيساعد الدولة في الحفاظ على الأنساق القيمية المتبناة من قبلها في مواجهة كل دعاوى التغيير.
٤. **مساهم** في صوغ العقل الجمعي في المجتمع[2].

أما الأداء الوظيفي للنظام العام على المستوى المادي فهو مرهون بمؤسسة القضاء والمحاكم، إلى جانب بنيته المعنوية المتمثلة في القواعد القانونية والأخلاقية والأعراف السائدة التي تقوم بمهمة المعايير التي تحدد الصواب من الخطأ وتحكم على الفعل بالحل أو الحرمة.

وقد جاءت الإشارة إلى أثر النظام العام في تقييد الحريات الشخصية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، باعتباره شرطا من شروط التطبيق الميداني لمقتضيات الإعلان، في المادة التاسعة والعشرين

---

[1] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص١٣٢.

[2] قارن وانظر لمزيد من التفاصيل حول وظيفة النظام العام: البشرى، عماد طارق، **فكرة النظام العام في النظرية والتطبيق**، ط.١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص١٣ و٧٢-٧٤.

التي تقول: "يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي"[١].

وهناك مثال يذكره ابن بيه على وظيفة النظام العام كمعيار لأهلية السلطات للتدخل، فعندما منعت الحكومة البريطانية عرض فيلم يقدح في شخص المسيح عليه السلام رفعت بعض الجهات المهتمة بحقوق الإنسان دعوى أمام محكمة حقوق الإنسان الأوروبية باعتبار ذلك الحظر منافيًا لحق الإنسان في التعبير ونشر رأيه. وبعد نظر المحكمة في الدعوى فإنها أيدت موقف الحكومة باعتبار الفيلم المذكور مخالفًا للنظام العام في قرارها بتاريخ ٢٥ نوفمبر ١٩٩٦م، الذي يعتبر المسيح مقدساً فيشرع التضييق على حرية التعبير إذا كان يمس بتلك القدسية. ونفس المحكمة أيدت أخيرًا قرار السلطات التركية الذي يحظر حزب الرفاه الإسلامي بحجة أنه يدعو إلى تطبيق الشريعة، وذلك ما لا يتفق مع النظام العام الغربي الذي يعتبر الشريعة غير مقدسة طبقًا لنفس القيم الغربية، فيجب تضييق نطاق حرية التعبير على من يطالبه بها. وبناء على هذا يصل ابن بيه إلى خلاصة مفادها أن النظام العام هو نتيجة لموقف حضاري محدد، وإذا كان الغرب قد مارس حقه في التعامل مع مبدأ نظامه العام فلا أقل من أن يعترف لغيرهم بحقه في ممارسته، وأن يعترفوا بالنسبية في مبدأ النظام العام، فلكل أمة نظامها العام ومنظومتها القيمية. وهكذا فإن مادة (٢٩) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عندما تنص على تقييد الحريات المنصوص عليها في الإعلان عندما تتعارض مع (النظام العام) الذي يختلف من ثقافة إلى أخرى، فقد يعتبر ذلك اعترافًا ضمنيًا بتأثير التنوع الثقافي في حقوق الإنسان[٢].

---

[١] الأمم المتحدة، **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، الصادر عام ١٩٤٨م، المادة ٢٩. وهناك عهدان دوليان خاصان بحقوق الإنسان صدرا متأخرين عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهما: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، صدرا عن الأمم المتحدة عام ١٩٦٦م، وهما بمثابة تفصيل لما جاء به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وفيهما زيادات على ما جاء في الإعلان.

[٢] ابن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، التشريع الجنائي الإسلامي وحقوق الإنسان، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، جدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، العدد ١٣، ص

المطلب الثاني
رعاية نظام الأمة

لما كانت غاية النظام العام هي حماية مصالح الفرد في إطار قيم الجماعة، والأمة الإسلامية بدورها تستقيها بعقلها من الوحي، فإن هذا الأمر يدفع إلى تقرير ما قرّره سابقا طائفة من المحققين من العلماء أن مصالح الإنسان هي روح المقاصد الشرعية.

بناء على هذه الفكرة، يمكن التأسيس لمقاصدية النظام العام في الإسلام، ويهدف البحث هنا إثبات مقصدية نظام الأمة أولا، ومن ثم توضيح المنهج في رعايته طبقا للشرع الإسلامي ثانيا.

الفرع الأول: مقصدية نظام الأمة:

يشكّل حفظ نظام الأمة المقصد الأساس الذي تطلّعت التشريعات كلّها إلى تحقيقه. وجهود الأنبياء، كما يقول ابن عاشور، تتمحور كلّها حول محاولة إرساء النظام العام في الأمة على كافة الأصعدة، وحفظ نظام التعايش في الأرض لمنافع الجميع، بما يشمل في المقام الأول توضيح المعتقد والعبادة وتصحيحهما[١].

ويذهب الدكتور هاشم أن حفظ نظام الأمة مقصد جدير بالاستقلال، مع أنه شبه غائب في الصياغات المقاصدية عند العلماء السابقين، وبارز عند ابن خلدون[٢].

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من تكاثر الشواهد الشرعية على تقرير هذا المعنى.

ولما كان واقع الأمر كذلك، اعتمد ابن عاشور على الاستقراء وسيلةً لإثبات أن حفظ نظام الأمة هو المقصد الأساس من التشريع الإسلامي، وذلك من خلال تتبع دلائلِ الكليات الدالة على مقاصد الشرع، وجزئياتِ الشريعة المؤدية إلى حفظه واستدامة صلاحه بصلاح نوع الإنسان كمهيمن عليه.

وقد وَجَد في الشرع أنه لا يريد من الإصلاح المنوّه به في كثير من الآيات مجرد صلاح الاعتقاد والعمل العبادي، بل إضافة إليه يريد منه صلاح الأحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية. فإن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، ينبؤنا بأن الفساد المحذّر منه هنا هو إفساد موجودات هذا العالم. ولولا إرادة الشارع انتظام الاجتماع الدنيوي لما شرع الشرائع الجزئية الرادعة للناس عن الفساد كالعقوبات المتنوعة، ولما أباح تناول الطيبات والزينة، ولما جعل نظام الحق ممانعا للفساد كما صرح به قولُه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾(المؤمنون:٧١). ولنا في تطور التشريع من ابتداء البعثة إلى انتهائها هاد إلى مقصد الشريعة من الوصول إلى الإصلاح المطلوب.

---

[١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ١٩٤/٣.

[٢] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، ص٣٣٦. وأختلف معه في بعض المفردات التي يراها تدخل فيه.

وليس يحفظ نظام الأمة إلا بسدّ ثلمات الفتن والاعتداء، ويضرب ابن عاشور مثالا لمراعاة الإسلام مصلحة نظام العالم بأن الشرع أحاط المصالح المطردة بسياج الحفظ الدائم حتى في الأحوال التي يظن فوات المصلحة من سائر جوانبها، كما في إيجاب استمرار رعاية الشيخ الهرم المنهوك بالمرض الذي لم يبق فيه رجاء نفع ما؛ لأن مصلحة نظام العالم في احترام حياة النفوس في كل حال أعظم من الأضرار اللاحقة بسبب الاهتمام به في تلك الحالة، وذلك كيلا يتطرق الاستخفاف إلى عقول الناس فتتفاوت اعتباراتهم بما قد يفضي إلى خرق تأمين الحياة، وحفاظا لنظام العالم من التساهل في خرم أصوله[١].

وبعد هذا الاستدلال المفصل قال في موضع من: "لم يبق للشك مجال يخالج به نفسَ الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب المصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاء في الدين كلُّهم هذا المعنى في خصوص صلاح الفرد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام. ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم"[٢].

كما قام بتفصيل الأدلة الشرعية على النظام العام أيضا صاحب كتاب "النظام العام في الدولة الإسلامية" فيما يقرب من ثمانين صفحة (ص١٠٣-١٨٠).

في حين ذهب الأستاذ ماهر القرشي[٣] إلى التركيز على الدلائل المباشرة للنظام العام، وقسّمها إلى أمرين: مشروعية العهود والمواثيق، والأمر بلزوم الجماعة. وبيّن أن العهود والمواثيق بما أنها تنبني على التزام وإلزام، فإنها تتنوع إلى نوعين:

أحدهما: معاقدة بين إفراد المجتمع الواحد وأهمها البيعة.

الثاني: معاقدة بين مجتمع وآخر خصوصا، أو بين المجتمع الدولي عموما بالعهود والمواثيق.

فالمهمة الرئيسة من لزوم الجماعة في الإسلام هي: المحافظة على انتظام المجتمع ومنع أسباب اختلال الاجتماع، سواء على الصعيد الديني الذي يعني الاعتصام بالحق بما يضاد تحريف الدين والابتداع، أو على الصعيد الدنيوي الذي يضاد الفتنة والتنازع والاقتتال. ولا مفر عن فهم الجماعة بهذا الشمول، فإن النصوص الشرعية صريحة في المعنيين. والمراد منهما هو: تحقيق الأمن والسلم المجتمعي فالدولي. وبهذا تحققت الدلالة المباشرة على مفهوم النظام العام.

ثم إن الاجتماع الديني الذي يقوم بترشيد الاختلاف سبب في كمال الاجتماع الدنيوي الذي يهمّه تنظيم الاختلاف، فالأول يعين الثاني للقيام بالمهمتين الأساسيتين الموكلتين إليه منذ البداية؛ منع الفتنة الداخلية ومواجهة أعداء الخارج، وذلك بترسيخ الوازع الذاتي وبنشر قِيَم الخير والمصلحة.

---

[١] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/١٩٦-١٩٧ و١٩٩ و٢٠٣-٢٠٤ و٥٤٩.

[٢] المصدر السابق، ٣/٣٩١.

[٣] في كتابه: **فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية**، ص١٧٠-١٩٩.

والمجتمعات الأقل تعددا في اتجاهاتها وأديانها هي الأكثر تماسكا وبعدا عن النزاعات والحروب؛ لأن وراء كل رأي عصبية تمانع دونه، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت. بعكس ما لو اتحدت وجهة المجتمع إلى الحق، فيذهب عنه سوء التدافع ويقل فيه الخلاف، ويحسن فيه التعاون والتعاضد. ويستشهد ابن خلدون لذلك بقول الباري: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(الأنفال:٦٣)[١]. ولذلك جاء الشرع بترشيد الاختلاف وبتنظيمه، كي يؤدي ممارسة الاختلاف إلى الصلاح لا الفساد.

ويرى القرشي[٢] أن الحد الأدنى من النظام العام في الشرع يكوّنه ثلاثة عناصر متداخلة:

١. الأمن في مقابل الخوف.
٢. العدل في مقابل الظلم.
٣. القوة في مقابل الوهن وتسلّط الأعداء.

كما ينبّه أن الميزان الشرعي الذي يؤيده النظر العقلي أيضا جاء يأمر بالصبر عند نقص بعض هذه العناصر إذا كان ذلك في سبيل صيانة بعضها الآخر، كما دلت عليه جمهرة من الأحاديث الآمرة بالصبر وعدم الخروج المسلح على ولاة الجور.

وفي أسبقية عنصر الأمن على غيره يقول الغزالي: "نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً، وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها، ونضيف إليها مقدمة أخرى وهي أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الإمام...(والبرهان أن) نظام الدين بالمعرفة والعبادة، ولا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات، والأمن هو آخر الآفات (أي: الحد الأدنى من النظام). ولعمري من أصبح آمناً في سربه، معافى في بدنه، وله قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها[٣]. وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقُوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية. وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة، فبان أن نظام الدنيا –أعني مقادير الحاجة– شرط لنظام الدين"[٤].

---

[١] ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر**، (المقدمة)، ٢٠٦/١.

[٢] القرشي، **فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية**، ص١٧٠-١٩٩.

[٣] يشير إلى الحديث المرفوع: "مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرْبِهِ، مُعَافًى فِي جَسَدِهِ، عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا". أخرجه: الترمذي، **الجامع الكبير**، الزهد، ١٥٢/٤ برقم ٢٣٤٦، وابن ماجة، **السنن**، كتاب الزهد، باب القناعة، ١٣٨٧/٢ برقم ٤١٤١. وزاد ابن عاصم في **الآحاد والمثاني** (١٤٦/٤ برقم ٢١٢٦) لفظة: "بحذافيرها"، أي: بأسرها. قال الترمذي: "حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث مروان". وحسنه الألباني، **الصحيحة**، رقم ٢٣١٨.

[٤] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص١٢٧-١٢٨.

بناء على هذا يمكن اعتبار النظام العام هو الهيكل التنظيمي الذي من خلاله يتم تطبيق التشريعات المنظمة للحياة العامة وفق المرجعية الشرعية على الوجه الأمثل. وعليه، فإن أي إصلاح ديني أو اجتماعي فهو مشروط بأن لا يخل بالحد الأدنى من النظام العام في المجتمع المتمثل في الأمن العام الذي هو من نتائج العدل والقوة. وقد قال بعض الحكماء: "الأمن أهنأ عيش، والعدل أقوى جيش؛ لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أَوَدِهم وانتظام جملتهم؛ لأن الأمن من نتائج العدل"[1].

وقد تنوعت تعبيرات الفقهاء عن هذا الأصل، ونختار منها جواب الإمام أبي حنيفة لتلميذه أبي مطيع البلخي حين سأله: ما تقول فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فيتبعه على ذلك ناس فيخرج على الجماعة، هل ترى ذلك؟ فأجابه: لا، وعلّل ذلك بأنهم يفسدون بذلك أكثر ممّا يصلحون؛ من سفك الدِّماء، واستحلال الْمَحَارِم، وانتهاب الأموال[2].

كذلك نص شيخ الإسلام ابن تيمية على أن سبب ترك علي ومعاوية ﷺ لقتلة عثمان ﷺ دون عقاب هو المحافظة على الحد الأدنى من النظام العام قائلا: "قد اعتذر بعض الناس عن علي بأنه لم يكن يعرف القتلة بأعيانهم، أو بأنه كان لا يرى قتل الجماعة بالواحد، أو بأنه لم يدع عنده ولي الدم دعوى توجب الحكم له. ولا حاجة إلى هذه الأعذار، بل لم يكن علي -مع تفرق الناس عليه- متمكنا من قتل قتلة عثمان إلا بفتنة تزيد الأمر شرا وبلاء، ودفع أفسد الفاسدين بالتزام أدناهما أولى من العكس؛ لأنهم كانوا عسكرا، وكان لهم قبائل تغضب لهم، والمباشر منهم للقتل -وإن كان قليلا- كان ردؤهم أهل الشوكة، ولولا ذلك لم يتمكنوا. ولما سار طلحة والزبير إلى البصرة ليقتلوا قتلة عثمان، قام بسبب ذلك حرب قُتِل فيها خلق. ومما يبيّن ذلك أن معاوية قد أجمع الناس عليه بعد موت علي، وصار أميرا على جميع المسلمين، ومع هذا فلم يقتل قتلة عثمان الذين كانوا قد بقوا... إما لعجزه عن ذلك، أو لما يفضي إليه ذلك من الفتنة وتفريق الكلمة وضعف سلطانه. فعليٌّ أولى أن يكون معذورا، أكثر من معاوية، إذ كانت الفتنة وتفريق الكلمة وضعف سلطانه بقتل القتلة لو سعى في ذلك (في زمانه) أشد (وأوكد)"[3]. لذلك يقعّد ابن تيمية قاعدة تقول بأنّ "كل ما أوجب فتنة وفرقة فليس من الدين، سواء كان قولا أو فعلا"[4]، فلا حياة ولا بناء ولا قوة ولا نماء إلا بأرض الأمن، وهو بنظام العدل يبقَى، والدين بالأمن يقوَى.

---

[1] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص١٤٢.

[2] أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت: ١٥٠هـ)، **الفقه الأكبر** (مطبوع مع "الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة" تأليف محمد الخميس)، ط.١، الإمارات العربية، مكتبة الفرقان، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص١٠٨.

[3] ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ٤٠٧/٤.

[4] ابن تيمية، **الاستقامة**، ٣٧/١.

الفرع الثاني: أهمية مقصد رعاية النظام العام للأمة:

تأتي هذه الأهمية من طبيعة التنافس والتدافع بين البشر، الأمر الذي يفرض الحاجة إلى نظام محايد يضمن الحقوق والحريات، يسهر على حفظه السلطة والمجتمع والفرد؛ إذ به يُحفظ حق الجميع، ولأجل حفظه يتم نصب السلطة السياسية. وعلماء الاجتماع يقررون أن المجتمعات البشرية تتميز بخصيصتين أساسيتين: النزوع إلى الانتظام، والنزوع إلى الصراع أو التدافع[1].

يقول في هذا المعنى العلامة الطرطوشي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾، "يعني: لولا أن الله تعالى أقام السلطان في الأرض يدفع القوي عن الضعيف وينصف المظلوم من الظالم، لأهلك القويُّ الضعيفَ وتواثب الخلق بعضهم على بعض، فلا ينتظم لهم حال ولا يستقر لهم قرار، فتفقد الأرض ومن عليها. ثم امتن الله تعالى على الخلق بإقامة السلطان، فقال تعالى (في آخر هذه الآية): ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (البقرة:٢٥١)[2]. وعلى منوال هذه الدلالة جاء أيضا قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ (الحج:٤٠-٤١).

فليس ثمة تعارض بين سنة التدافع وسنة الانتظام في طبيعة البشر، إنما سر التوفيق بينهما في طريق توظيفهما بحيث يؤدي كل منهما إلى الصلاح لا إلى الفساد، وذلك من خلال اعتماد سنة التعاون والتناصر التي جاء بطلبها الشرع بقوله: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾(المائدة:٢).

هذا المسار هو الذي يؤيده العقل أيضا؛ لأنه الطريق للحفاظ على النظام العام في المجتمع، وهي السنة الكفيلة بسير السنتين السابقتين نحو الاتجاه الصحيح بحماية المكتسبات الخَيِّرة للمجتمع، والنزوع به نحو إبداع النافع وقبوله. والشريعة إنما وظّفت سنة التدافع فقط في حمل لواء الإصلاح والدعوة إلى الحق عند استقرار النظام العام في المجتمع الإسلامي، وفي حمايته بالجهاد وغيره عند تعرّضه للخطر[3].

ثم إن سنة التدافع كما تشمل التصارع بين الحق والباطل فإنها تتضمن أيضا التدافع المجتمعي على المصالح والاجتهادات لتحقيق نظام اجتماعي أفضل. وهذا النوع من التدافع ضروري لنمو المجتمعات شريطة الاتجاه نحو التكامل والبناء لا التضارب والهدم.

---

[1] غدِنْز، أنتوني، وبيردسال، كارين، **علم الاجتماع**، ترجمة: د. فايز الصياغ، ط.٤، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥م، ص٧٠٤-٧٠٥.

[2] الطرطوشي، **سراج الملوك**، ص٤٤.

[3] انظر: القرشي، ماهر، **فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية**، ط.١، بيروت، مركز نماء، ٢٠١٤، ٢٤٦-٢٤٧.

ويرى موريس فوجيه أنه يمكن تحويل الصراع من أداة هدم إلى أداة تكامل بأربع وسائل هي:

١. وضع قواعد وأصول يشكّل مجموعها القانون، الذي بموجبه تتولى السلطة التوفيق بين المصالح المتعارضة بتعيين حدود التسوية ويفرض تطبيقها.

٢. التنظيم الجماعي، عبر توفير الخدمات المشتركة وإدارة شؤون المجتمع، كطرق المواصلات والمراسلات ووسائل الإعلام والتربية وتنظيم الصحة وإصدار العملة وما إلى ذلك، والدولة هي التي تقدر على تأمين مثل هذه الخدمات تأمينا مناسبا.

٣. تربية المواطنين، عبر إطار يزيد التكامل بين أشكال شتى في المجتمع، ويجعله يدرك أهمية التضامن المادي والمعنوي الذي يجمع وينمي الشعور المتبادل.

٤. الإكراه الاجتماعي، باللجوء إلى التهديد باستعمال القوة واستعمال الإكراه فعلا مع العاصين لتحقيق التكامل في المجتمع، كوسيلة أخيرة تستعملها الدولة[1].

إن الخوف من سوء استخدام حفظ النظام كوسيلة تمتطيها السلطة لتحقيق مصالحها لا يسوّغ العود على مفهوم النظام بالإلغاء، ما دام في ذاته صحيحا، وإنما ينبغي مقاومة سوء استعماله عبر فاعلية المجتمع بوعي وسعي دائم للمحافظة على حقوقه. وبناء على هذا يمكن تفسير الثورات الشعبية ضد حكوماتها بأنها سنة كونية تحدث عادة حينما لا تحترم السلطة قواعد الحد الأدنى من النظام العام ولا تفتأ عن انتهاك قواعد العدالة والحريات، فيقوم المجتمع في ظل انسداد كامل للإصلاح السلمي غالبا بالثوران لاسترجاع حقوقه الأساسية بوضع نظام جديد يكفل الحقوق. وعليه، فلا يجوز لأي جهة كانت من المجتمع أن تجيز الثورة لصالحها فقط دون عامة الناس، وتبني نظاما عاما مفصلا عليها؛ لأن هذا أداة لتشريع استبداد جديد يرهب المقاومين له ولو كانوا على حق[2].

ويعتبر ابن عاشور الأصول الفطرية لعقل النوع الإنساني الذي خلقه الله عليها لعمران العالم هي الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي ما جاء بها الإسلام لإصلاح العالم بعد اختلاله[3].

ثم إنّ أهمية النظام لا تقتصر على دوره الهام في اقتراح الحلول الشرعية للكثير من المعضلات المستجدّة في شتى المجالات الفقهية القانونية من خلال الخطط العامة في الاستدلال التشريعي كالاستصحاب والاستصلاح والاستحسان، بل تشمل قدرته على بناء وصوغ نظريات جديدة فيما يمكن تسميته بالفقه النظامي في السياسة الشرعية، حيث لولاه كنّا سنواجه صعوبة في إثباتها وصوغها. وعلى سبيل المثال، حماية البيئة من الأخطار المحدقة التي تنذر بكوارث عالمية أصبحت ضرورةً ملحّة للإنسانية برمّتها، وقد يصعب على الفقه التقليدي استناداً إلى الأحكام الجزئية المتناثرة تقديم حلول

---

[1] دوفرجيه، موريس، **مدخل علم السياسة**، ترجمة: د. سامي الدروبي ود. جمال الأتاسي، ط.١، بيروت والدار البيضاء، تَرجِم مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم والمركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م، ص٢٠٥-٢١٨.

[2] **انظر: فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية**، ٢٥١-٢٥٣.

[3] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ١٨٣/٣.

ناجعة لهذه المشكلة، بينما بإمكان فقه النظام تلبية الحاجة في تأسيس نظام بيئي يرتكز على مجموعة من القوانين والتشريعات الكفيلة بتحقيق النتائج المرجوّة[١].

الفرع الثالث – منهج الحفاظ على نظام الأمة:

إن عناصر حفظ النظام العام وفق الرؤية القانونية تشمل ثلاثة أمور هي:

١. الأمن العام، بحماية الأرواح والأموال مما يهددها من فعل الإنسان أو الطبيعة.
٢. الصحة العامة، بحماية المواطنين مما يهدد صحتهم وتوفير الشروط الصحية للأفراد والأماكن العامة والمنشآت الصناعية والتجارية والمساكن الخاصة.
٣. السكينة العامة، بالحفاظ على الهدوء ومكافحة الضوضاء المقلقة للراحة[٢].

إلا أن هذه الثلاثة هي حصيلة فهم المصطلح من الناحية الإجرائية الخاصة بالرؤية الإدارية، ولو دققنا النظر فيها أكثر لوجدنا تداخلا بينها، فالأمن المجتمعي العام يشمل تحقق متطلبات الصحة والسكينة العامة، وهو بدوره لن يتحقق استقراره إلا مع وجود العدل الذي ينظم العلاقات بين الأفراد وفيما بين قطاعات المجتمع، مع وجود القوة التي بها يستتب الأمن.

وأهم سؤال يمكن أن يُطرح هنا هو: هل ينهض الدليل الشرعي بإثبات حرمة الإخلال بالنظام فحسب، أم أنه يوجب حفظه من جانب الوجود أيضاً؟

الجواب الذي نستفيده من المنهج الشرعي في رعاية المقاصد عموما هو: وجوب رعاية النظام من جانبي الوجود والعدم، كما أظهره الشاطبي في "موافقاته". وهذا هو الصحيح عقلا أيضا؛ إذ العقل يدرك ملائمة حفظ نظام الجماعة وقبح الإخلال به معا، بل قد يجعل بينهما تلازما في الرعاية؛ إذ ما لا يُهتم به وجودا، يتسرب إليه الاختلال بمرور الزمن عادة، وذلك بتراكم فقد الناس الإحساس بأهميته.

لذلك يستوجب حفظ النظام في كثير من الأحيان تجاوزا لبعض الأحكام الشرعية عند التزاحم ترجيحا للأهم على المهم، ولا ريب أن حفظ النظام من أهمّ الواجبات. وكذلك إذا تعارضت وسائل الوقاية من اختلال النظام مع وسائل تنمية وجود النظام، فإن الترجيح يتم بحسب قانون الأولويات والموازنات بحسب القضايا، وإن كان يرجح جانب الوقاية من العدم ابتداء.

وفي الأخير، نذكر أن **أهم الوسائل الحافظة لنظام الأمة من جانبي العدم والوجود أمور أربعة:**

الأول: نشر مفهوم الأمة وتحرير نظامها العام.

الثاني: الحكمة في الإعلان والنشر والممارسة، ودرء ما يعود على النظام بالتنفير منه.

الثالث: تحرير العقول من التقليد الأعمى وبثّ الوعي الاجتهادي الحضاري.

---

[١] انظر: الخشن، حسين، مدخل إلى فقه النظام العام محاولة تقعيد فقهية جديدة، **مجلة الاجتهاد والتجديد**، بيروت، مركز الدراسات الفقهية المعاصرة، العدد ٥، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م، ص٧٣. http://goo.gl/5lirW

[٢] العتيبي، **النظام العام للدولة المسلمة**، ص٥٢٥-٥٢٧؛ والقرشي، **فلسفة الاجتماع في الشريعة**، ص٢٠٩.

الرابع: تعزيز الانتماء الحضاري للأمة ولنظامها.

والانتماء هو قيمة نفسية إيجابية يقتضي شعورا عميقا بالذي ننتمي إليه، ووعيا دقيقا بمشاكله، والتزاما عمليا بمصالحه. كما يقتضي ممارسة نقد الذات، وتفكيرا جادّا بالواجب، بما يفضي إلى بناء نظرية وقدرة على التدبير المستقل لشؤون الحياة المختلفة.

ومن خصائص الانتماء أنه ينمو ويزداد مشاعره مع الزمن بحسب استعمال أدواتها من الدين والقرابة واللغة والوطن والإنسانية، لينتج المودة والحب والعطاء وقيم المشاركة.

هذا باختصار هو المقصد الأول المتعلق بالأمة سياسيا، والذي من الواجب بلورته في ضوء الوحي والعقل، ثم تقديمه كأنموذج يهتدي به العالم بأسره، حيث ليس حكرا علينا الاستفادة منه. وهذا ما سيبيّنه المقصد الثاني المتعلق بالمقومات الإنسانية وهو الرحمة العالمية.

المطلب الثالث

استدامة نظام الأمة

يهدف البحث أن يتوصل إلى تصور واضح حول ما يديم نظام الأمة.

ويستضئ طريقه بعبارة ابن عاشور: "المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه وصلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"[١]. ذلك أن مقصد الشريعة أساسا هو الإصلاح وإزالة الفساد، ومن أجل ذلك جاء الوحي الغيبي بعلم يسمو على مدركات العقول من الشهود؛ ليعين العقل على إدراك طريق الاستقامة على الصلاح.

من هنا، كان من اللازم تبيين معنى الدين والعقل وإبراز قيمة كل منهما أولا، تمهيدا لبيان العلاقة التي تحكمهما ثانيا، من أجل الوصول إلى معرفة دورهما في صلاح الإنسان، الذي على صلاحه يعتمد استدامة نظام الأمة ثالثا.

الفرع الأول – مفهوم الدين والعقل:

أولا – الدين:

المعنى العام للدين يعني تجلي اهتمام الإله بسعادة الإنسان ومصيره. والتّدين بصبغته الفطرية كان ولا يزال قائما باعتباره وظيفة روح الإنسانية.

فحقيقة الدين هو جوهر الإنسان، وفي الوقت نفسه هو وسيلته للبحث عن نفسه والوجود وعن سلوكه تجاه الذات والآخر، من خلال الاعتصام بالخالق الآمر: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران: ١٠١). فمن المفترض أن يكون الدين قوة حية تتعلق بالقلب، فيثمر الإيمان به عواطف وأقوال وأعمال وأحوال تزدهر بها حياة الفراد فالمجتمع، ويؤدي بالإنسان إلى المصير الموعود. ويهدف البحث هنا إلى كشفِ مفهوم الدين أولا، فقيمته ثانيا.

أ- حقيقة الدين:

أصل "**الدِّين**" **في لغة العرب:** اللزوم، وهي كلمة تحمل وجوها كثيرة من المعاني لكن جميعها تعود في النهاية إلى الوفاق بعد اختلاف.

فتأتي الكلمة بمعني: الجزاء، والحساب، والحكم، أو التديّن، والطاعة، والعادة، أو الملة وغيرها[٢].

---

[١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/١٩٤.

[٢] الفراهيدي، **العين**، ٨/٧٣؛ والرازي، **مختار الصحاح**، ص١١٠؛ وأبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت:٧٤٥هـ)، **تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب**، ت: سمير المجذوب، ط.١، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٢٦.

وإذا نظرنا في اشتقاق هذه الكلمة وفي وجوه تصريفها نرى أن جميع معانيها الكثيرة تعود إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة؛ لأن كلمة "الدين" تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه (دان يدين دينا) لتعني معنى الحكم والحساب والجزاء، وتارة من فعل متعد باللام (دان له) ليفيد معنى الطاعة والخضوع، وإذا قلنا (دان بالشيء) فمعناه أنه اعتقده واتخذه دينا.

وعلى هذا، فالمعاني المحيطة بكلمة "الدين" في اللغة تنحصر دلالتها في إيجاد علاقة بين طرفين، الأول يتمتع بالملك والمحاسبة والمجازاة، والطرف الثاني يستقر على الخير ويطيع ويتعبّد، والدستور الذي يرسم العلاقة بينهما هو "الدين" أو الملة[١].

وبهذه المعاني جاء ذكر كلمة "**الدين" في القرآن الكريم** أيضا، ففيه خمسة أوجه من الاستعمال، وأوصلها بعضهم إلى عشرة، وكلّها مما يُلزَم الإنسان، أو يلتزمه هو، أو بمعنى الوضع الذي يُلتَزم. ومن ثَمَّ سمي "الدَّين" بذلك أيضا؛ للزومه وعدم سقوطه إلا بالأداء وما في معناه[٢].

أما معنى "**الدين" اصطلاحا** فإن الدكتور دراز يعرف معنى الدين بتعريف يصدق على أي دين، وذلك في إطار معنيين، فيعرفه من حيث هو حالة نفسية بمعنى "التديّن" بقوله: "هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"، بينما يعرّفه من حيث هو حقيقة خارجية بقوله: "هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"[٣].

أما الدكتور الزحيلي فيذكر أن أرقى تعريف وجده للدين عند الغربيين هو للأب شاتل في "قانون الإنسانية" حيث قال: "هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق: واجبات الإنسان نحو الله، واجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه"[٤]، ولا يخفى أن هذا تعريف وظيفي.

والحقيقة أنه ليس هناك تعريف للدين حاز على إجماع الباحثين؛ نظرا إلى ظهور الدين بأشكال مختلفة في البشر، فمن الصعب وضع تحليل الديانات كلها في إطار مفهومي واحد[١]. كما أن حال الدين المُنْزَل يختلف عن الأديان المخترعة والمختلفة بحسب العقول والبيئات.

وانظر أيضا: الباقلاني، محمد بن الطيب المالكي (ت:٤٠٣هـ)، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، ت: عماد الدين أحمد حيدر، ط.١، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٣٨٧.

[١] دراز، **الدين**، ص٢٥-٢٦ بتصرف؛ وعنه: الزحيلي، د. محمد، **وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه**، ط.د، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٤٠١هـ/١٩٩١م، ص١٣.

[٢] العسكري، **الوجوه والنظائر**، ص٢١٧. ويذكر هو والدامغاني أن "الدين" في القرآن الكريم يستعمل على خمسة أوجه، اتفقا في تحديد معظمها، بينما نقل ابن الجوزي عن بعض المفسرين عشرة أوجه في بعضها نظر. الدامغاني، **قاموس القرآن**، ص١٧٨-١٧٩؛ وابن الجوزي، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ص٢٩٥ و٢٩٧.

[٣] دراز، **الدين**، ص٤٩.

[٤] نقلا عن: دراز، **الدين**، ص٢٩؛ والزحيلي، **وظيفة الدين في الحياة**، ص١٨.

وأرى أن أصل الدين بمعنى التديّن هو ذلك المعنى المفطور عليه الإنسان منذ أن **شهد لله بالربوبية في نشأته الأولى، واستمر يحمله في نفسه كقوة كامنة تحتاج إلى مجهود إرادي ليخرج من حالة الكمون إلى حالة الوجود بالفعل.** شأن غريزة العقل في الإنسان، التي تحتاج إلى التعلّم والتربية لتخرج من القوة الكامنة إلى التحقّق بالفعل. فإن كان هذا المجهود مسدّدا بالوحي وفّق الإنسان إلى إصابة الحق واتباعه، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ (العنكبوت:٦٩)، وقال: ﴿فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ﴾ (طه:١٢٣).

أما الدين من حيث هو حقيقة خارجة عن الإنسان، فهو: وحي جاءنا حافظا على فطرة الإنسان سليمة عندما تظهر بالفعل، بشرط الاجتهاد في تعقّله والتزكية بتلاوته واتباع تعاليمه. ويصدق عليه تعريف العلماء بأنه: "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الصلاح بالذات[٢]، وبعبارة دراز: "وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات"[٣].

هذا هو تعريف الدين الحق بنظري، أما التديّن المنحرف عن الجادة فهو وإن كان دليلا لأصل الفطرة إلا أنه يدل أيضا على عدم المحافظة عليها سليمة، ووقوع خدش أو تعكيس لوضعها الطبيعي. وذلك؛ إما لنقص اجتهادي في سبيل الاهتداء أو في امتثال الهدى، أم لعدم الاكتراث بالحقيقة أصلا اتكالا على تقليد الموروثات دون اهتمام بالتحقّق من صحتها وجدواها، وإما لاعتماد الإنسان على حدس الشك أو الشعور بالاستقلالية أحيانا المتمثل في الإنكار لأصل الدين. وهذه الحالات هي من أحوال عدم التوفيق إلى الصواب جزاء وفاقا للتفريط أو الإفراط في الاهتداء.

ب- قيمة الدين:

تتجلى قيمة الدين الحق في طبيعته، والتي من أميَز صفاتها هو كونها:

١. **روح** تمنح الحياة؛ قال جل وعلا: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾ (الشورى:٥٢)، (الشورى:٥٢)، ليدلنا أن الإنسان فردا وجماعة يصير بالقرآن خَلقًا آخر، لكون هذا القرآن ذا طبيعة تشبه طبيعة الرُوح تمامًا، لذلك كان التعبير فيه قريبا من التعبير في الرُوح في قوله عزّ وجل: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ (الإسراء:٨٥). وما صارت هذه الأمة

---

[١] انظر: وليم، جان بول، **الأديان في علم الاجتماع**، ترجمة بسمة علي بدران، ط.١، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ص١٧٣؛ والخريجي، د. عبدالله، **علم الاجتماع الديني**، ط.٢، جدة، رامتان، ١٩٩٠، ص٢٧.

[٢] هذا هو التعريف المشهور عند العلماء، وانظر: **شرح الأربعين النووية**، المنسوب لابن دقيق العيد، ص١٢؛ والبخاري، **كشف الأسرار**، ٥/١؛ والرازي، **مفاتيح الغيب**، ٥٢٩/٢٩، النفراوي، **الفواكه الدواني**، ٢٦/١، في آخرين.

[٣] دراز، **الدين**، ص٢٨.

﴿خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران:١١٥)، وما قدّمت للبشرية بما صنعته في التاريخ إلا بحلول روح الوحي في أفرادها، وفي كيانها العام جميعًا.

هذا المعنى الحياتي نجده أيضا في المثل النبوي الذي ضربه للعلم الحاصل من دلالة الهدى بالغيث النافع؛ للمشابهة التي بينه وبين العلم، فإن الغيث يحيى البلد الميت والعلم يحيى القلب الميت. قال ﷺ: "مثَلُ ما بعثَني اللهُ بهِ من الهدَى والْعِلم؛ كمثَلِ الْغَيثِ الكثيرِ، أَصابَ أرضاً، فكانَ منْها (طيّبةً) نقيَّةٌ قَبِلَتِ الماءَ فأَنبتتِ الكَلأَ والعُشبَ الكثيرَ، وكانَت منها أَجادِبُ أَمسكَتِ الماءَ فنفعَ اللهُ بها الناسَ فشَربوا وسَقَوْا وزرعوا، وأَصابَ منها طائفةً أُخرى إنما هيَ قِيعانٌ لا تمسِكُ ماءً ولاَ تُنبِتُ كَلأً. فذلكَ مثَلُ مَن فَقُهَ في دينِ اللهِ ونَفَعَهُ ما بعثَني اللهُ بهِ، فعَلِمَ وعلَّمَ، ومثَلُ مَن لم يَرفعْ بذلكَ رأْساً، ولم يَقبَلْ هُدَى اللهِ الذي أُرسِلتُ بهِ"[١]. فالحاصل: أن النوع الأول مثال للمنتفع النافع، والثاني للنافع غير المنتفع، والثالث لغير النافع والمنتفع، وأعلى هذه الأنواع النوع الأول وهو المنتفع النافع. واختار اسم الغيث بين سائر أسماء المطر؛ ليؤذن باضطرار الخلق إليه ﷺ كاضطرارهم إلى المطر، إذ جاءهم على فترة من الرسل. فكما أنه تعالى ﴿يُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ مِنۢ بَعۡدِ مَا قَنَطُواْ وَيَنشُرُ رَحۡمَتَهُۥ﴾ (الشورى:٢٨)، فكذلك لم يرسل رسوله ﴿إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)[٢].

٢. **نور**؛ فقد قال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورًا مُّبِينًا﴾ (النساء:١٧٤) أي: نور في نفسه مبين لغيره، يوضّح الرؤية ويبرز حقائق الأشياء. من شأنه أن يعطي الأمن والأمان، قال تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورًا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَا﴾(الشورى:٥٢) أي: قَدَرْيْتَ. إنه نور يحضر معه كل خصائص النور ومزاياه، وحين يغيب تحضر مصائب الظلام وأخطاره. ولا يستحضر فينتفع به إلا بإتباع رضوان الله: ﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ

---

[١] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، العلم، باب فضل من علم وعلم، ٢٧/١ برقم ٧٩؛ ومسلم، الصحيح، الفضائل، باب بيان مثل ما بعث به النبي ﷺ من الهدى والعلم، ١٧٨٧/٤ برقم ٢٢٨٢.

والهدى هو الدلالة الموصلة للمقصد، والعلم هو المدلول وهو صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض، والمراد به هنا الأدلة الشرعية، فهو من قبيل عطف المدلول على الدليل. القسطلاني، **إرشاد الساري**، ١٧٨/١.

[٢] السفيري، محمد بن عمر الشافعي (ت:٩٥٦هـ)، **المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية ﷺ من صحيح الإمام البخاري**، ت: أحمد فتحي عبد الرحمن، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ١٤٩/٢. والمباركفوري، عبيد الله بن محمد عبد السلام الرحماني (ت: ١٤١٤هـ)، **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ط.٣، بنارس الهند، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء بالجامعة السلفية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ٢٤٧/١.

نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ۝١٥ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ (المائدة:١٥-١٦)[١].

٣. **شفاء**؛ فقد قال الله سبحانه: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ﴾ (الإسراء:٨٢)، و"من" هنا لبيان الجنس على الأصح، "ومعناه: وننزّل القرآن الذي منه الشفاء"[٢]، ليشمل بعمومه أنواعا من الأمراض إذا صح التوظيف، فيشفي من سلبيات الشبهات والشهوات والأسقام.

٤. **برهان**؛ فقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ (النساء:١٧٤)، والمراد بالبرهان هنا المعنى اللغوي الشامل للحجة المقيدة للظن الراجح والحجة القطعية المقيدة لليقين، وإن كان في الاصطلاح يراد به الدليل القطعي المفيد لليقين خاصة. وذلك؛ لأن الخطاب في الآية لجميع الناس كما دلّ قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فيتناول بعمومه الخواص والعوام، بينما البرهان بحسب معناه الاصطلاحي مما يختص به الخواص (العلماء)[٣].

ثانيا- العقل:

المقصود هنا بيان تصورات علماء المسلمين عن حقيقة العقل، وتوضيح قيمته.

أ- حقيقة العقل:

حاصل المعنى اللغوي للعقل الذي هو مصدر "عقل يعقل" أنه المانع أو "الحابس عن ذميم القول والفعل"[٤]، تشبيها له بعقال الناقة الذي يمنعها من الشرود. وبهذا المعنى جاء في الحديث: "اعقلها" أي احبسها[٥]، وكذلك هو شأن العقل إذ يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل.

وكونه في الأصل مصدر يدل على أنه في لغة العرب شيء معنوي، وليس ذاتا أو جوهرا؛ لأن المصدر عندهم لا يطلق إلا على شيء معنوي لا يقع في دائرة المحسوس. فتوجهت المعنى المعجمي للعقل في العربية نحو الإدراك المؤدّي إلى حسن النتائج، والمنع من الهلكة. يقول ابن حزم: "لفظة

---

[١] البوشيخي، د. الشاهد، **القرآن والإنسان**، ط.د، فاس، مطبعة انفو-برينت، ٢٠٠٩م، ٢٣-٢٨.

[٢] السمعاني، **تفسير القرآن**، ٢٧١/٣. وانظر الأقوال في تفسيرها عند: الشربيني، **السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير**، ٣٣١/٢؛ وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ١٨٩/١٥؛ والباقلاني، محمد بن الطيب المالكي (ت:٤٠٣هـ)، **الانتصار للقرآن**، ت: د. محمد عصام القضاة، ط.١، عمان - بيروت، دار الفتح - دار ابن حزم، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ٧٣٦/٢؛ وابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، **الداء والدواء**، ت: مُحَمَّد الإصْلَاحي وزائد النشيري، ط.١، جدة، دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ، ص٦.

[٣] انظر: ابن عرفة، محمد بن محمد التونسي المالكي (ت: ٨٠٣هـ)، **تفسير ابن عرفة**، ت: جلال الأسيوطي، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م، ٧٦/٢. وهذا على القول بأن المراد بالبرهان هو القرآن، ويحتمل على القول الثاني أن يكون على حذف مضاف، بمعنى: قد جاءكم ذو برهان هو النبي ﷺ الذي معه دلائل النبوة.

[٤] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ٦٩/٤، وقال سيبويه هو صفة.

[٥] سبق تخريج الحديث، وانظر تفسير المعنى عند: الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ١٨/٣٠.

العقل في لغة العرب إنما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل، فصح ضرورة أنها معبرة بها عن عرض"[١]. ومن ثمَّ قيل فيه "العقل اسم يقع على المعرفة بسلوك الصواب والعلم باجتناب الخطأ"[٢].

هذا المعنى هو الذي يدور عليه حديث القرآن الكريم أيضا، وذلك في ذكره للعقل بالدعوة إليه وبيان ضرورة الأخذ به وذم المجانبين له في قرابة الخمسين آية. فقد جاءت مادة (عقل) في تسعٍ وأربعين (٤٩) موضعا من القرآن، كلها إلا واحدة كانت على صيغة الفعل المضارع الذي يفيد الاستمرار والتجددّ، وقد تكرّر خصوصا الفعل المتصل به واو الجماعة كـ"تعقلون" في أربع وعشرين مرة، و"يعقلون" في اثنين وعشرين مرة، وذُكر كل واحدة من "عقل" و"تعقل" و"يعقل" مرة واحدة[٣].

أما الإشارة إلى العقل بألفاظ مرادفة له كاللب والحِجْر والنُّهى والحلم والحجى والفؤاد والقلب، أو بالعمليات العقلية كالتفكير والتدبّر والنظر والتبصر والاعتبار والفقه والتذكر وغيرها، فهي أكثر من أن تحصى هنا. ويكفي نموذجا لهذه الآيات، الدعوة القرآنية الفريدة المتمثلة في قوله تعالى لنبيّه ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ﴾ (سبأ: ٤٦)، فكأنه هو كلّما يدعونا إليه.

من هنا نلاحظ أن القرآن الكريم يسلط الضوء على العقل وهو في حالة العمل، باعتباره قوة كاشفة وموجِّهة في نفس الوقت للكيان الإنساني. ومن أمثلة هذا الخطاب قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٧٣)، وقال: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ

---

[١] ابن حزم، علي الظاهري (ت:٤٥٦هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٤٦/٥.

[٢] البستي، محمد بن حبان التميمي (ت: ٣٥٤هـ)، **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، ص١٦.

[٣] القرضاوي، د. يوسف، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ط.١، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص١٣؛ والميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط.١٣، دمشق، دار القلم، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص١٢.

كذلك جاء حديث السنة مهتمًا بالعقل في حالة الفعل أو بنتائجه، فورد فيها "العقل" على صيغة المصدر في حديثين: أحدهما في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري مرفوعا، وفيه: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن" الحديث، والثاني في مسلم (برقم ١٦٩٥) يصف قصة ماعز حين جاء يعترف بالزنا، فأرسل ﷺ إلى قومه يسألهم: "أتعلمون بعقله بأسا، تنكرون منه شيئا؟" فقالوا: "ما نعلمهُ إلا وفيَّ العقل، من صالحينا فيما نرى"، الحديث. كما وردت مادة "عقل" في السنة بمعنى "الدية"، والتي تعني تحمّل المسئولية المالية عن الأضرار الجسمية التي تسببه أفعالنا في الغير. ومن أمثلة ذكر العقل بصيغة الفعل ما رواه علي بن أبي طالب ﷺ مرفوعا في رفع القلم عن ثلاثة. وأما غيره من الأحاديث فقد ضعفها العلماء، وقال الحافظ ابن حبان: "لست أحفظ عَن النَّبِيّ ﷺ خبرا صحيحا في العقل؛ لأن أبان بن أبي عياش، وسلمة بْن وردان، وعمير بن عمران، وعلي ابن زيد، والحسن بْن دينار، وعباد بن كثير، ومسيرة بن عبد ربه، وداود ابن المحبر، ومنصور بن صفر، وذويهم، ليسوا ممن أحتج بأخبارهم فأخرج ما عندهم من الأحاديث في العقل". البستي، **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**، ص١٦.

﴿ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢)، وقال:﴿ وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝ فَٱعۡتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمۡ﴾ (الملك:١٠-١١). وهذا يمثّل نقلة نوعية للبحث في العقل من مجال الوجود كجوهر، الذي اهتم به الفلاسفة، إلى مجال المعرفة والعلم والوعي والتجربة، ذلك حتى تتم الاستفادة العملية من هذه القوة المدركة والموجِّهة، ولنتجاوز عقدة الدوران حول المعنى التجريدي للعقل الذي لم يثمر فائدة تذكر على المستوى التجريبي لواقع المعرفة الإنسانية.

وحين نتكلم عن **حقيقة العقل في اصطلاح** أرباب العلوم المختلفة كالفلاسفة والمتكلمين والأصوليين والأطباء وغيرهم، فإننا نجد آرائهم قد تباينت في تصور ماهية العقل؛ نظرا لكونه اسما مشتركا يطلق على عدد من المعاني باختلاف زوايا النظر فيه، ما منع الغزالي من الطمع في تحديد معناه بحد واحد[1].

كما تنوعت طرق الاستدلال لتلك التصورات بين معتمد على الأدلة العقلية باعتبار العقل قضية فلسفية لا تثبت إلا بأدلة العقل، وكانت معظم مرجعية هؤلاء آراء فلاسفة الإغريق وعلى رأسهم أرسطو وأفلاطون، وبين آخرين سلكوا في الاستدلال طريق الجمع بين الأدلة العقلية والبراهين الشرعية، بينما يركز الأطباء على الأدلة المستفادة من دراسة الدماغ.

وعلى سبيل الإجمال يمكن تقسيم الآراء في حقيقة العقل إلى رأيين هما:

١. رأي الفلاسفة الذي يصوِّر العقل أنه جوهر مستقل قائم بذاته، لا يحتاج لوجوده إلى شيء آخر يقوم به، ويسمونه من جهة تعلقه بالجسم "النفس الناطقة" أو "النفس الإنسانية" وهي ليست جسما ولا عرضا، فهؤلاء لا يفرقون بين العقل والروح.
٢. ورأي جمهور العلماء المسلمين -من غير الفلاسفة- الذي يقول أن العقل عرض لا بد له من محل يقوم فيه، فيكون وجوده تابعا لوجود الجوهر. ثم اختلف هؤلاء إلى فريقين:

- فذهب الأطباء، وينقل عن أبي حنيفة، أن العقل وظيفة الدماغ وبالتالي يكون من أعراض البدن. وقام الدكتور راتب السمان في كتابه "نظرية الروح" باستخلاص أدلة ترد هذا الرأي وترجِّح الذي بعد هذا من ستة علوم: علم النفس العام، والنفس الحيوي، والفزيولوجيا العصبية، والأعصاب السريري والجراحة العصبية، والأمراض النفسية، والفيزياء.

---

[1] انظر التعريفات المختلفة: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٨٥/١؛ والغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، ت: د. سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ١٩٦١م، ص٢٨٦-٢٨٩؛ وابن تيمية، **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**، ت: موسى الدويش، ط.٣، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص٢٥١-٢٥٣؛ وابن تيمية، **الصفدية**، ت: محمد رشاد سالم، ط.٢، مصر، مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٦هـ، ٢٥٧/٢؛ والمرداوي، **التحبير شرح التحرير**، ٢٥٥/١ وما بعدها؛ الزركشي، **البحر المحيط**، ١١٥/١؛ والتفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، ٣١٢/٢ وما بعدها؛ والجرجاني، **التعريفات**، ص١٥١-١٥٢؛ والتهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ص١١٩٤-١٢٠١؛ وصليبا، **المعجم الفلسفي**، ٦٨٩/١ (عقل).

•وذهب غيرهم أنه من أعراض النفس الإنسانية، وبالتالي يكون محلّ العقل الروح (النفس).
وقد أورد فضيلة شيخنا الدكتور محمد نعيم ياسين أدلة الرأيين الأوليين وفنّدها واحدا واحدا، واختار أن العقل غريزة في النفس أو قوة من قواها تمكّننا من إدراك المعاني والحقائق[١].

وقد يطلق العقل ويراد به القوة المدركة في الإنسان، والتي هي الغريزة التي يُحَصِّلُ بها العلم والعمل به، وقد جاء بهذا المعنى في كلام السلف كأحمد والمحاسبي وغيرهما. ومن أهل الكلام من يجعل العقل اسماً لنوع من العلوم الضرورية من التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، وقد يطلقونه على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية بالاكتساب، كما يستعمل في العلوم المستفادة من التجارب، ومن الناس من يريد به العمل بالعلم، وهناك غيرها من الإطلاقات.

يلخص ابن تيمية الكلام في هذا فيقول: "يعنون بالعقل (أي: الفلاسفة) جوهرا قائما بنفسه، والعقل في لغة العرب عرض؛ هو علم، أو عمل بالعلم، وغريزة تقتضي ذلك"[٢].

ثم إن العقل الذي نعنيه هنا، بعيدا عن الجدال الفلسفي[٣]، هو "تلك القوة الإدراكية المعيارية في الإنسان التي على أساسها حمّل أمانة الخلافة، والتي على أساسها خوطب بالوحي ليتحمله فهما وتطبيقا"[٤]. وهذا المفهوم يبرز المعنى الوظيفي للعقل ليصبح مستجمعا لكل قوى الإدراك والتمييز، لأن العقل "غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله"[٥]. لذلك حين سُئِلَ بعض العرب عن العقل أجاب: "لُبٌّ أَعَنْتَهُ بِتَجْرِيبٍ"[٦].

والعقل منه ما يكون غريزيا مركوزا في النفس بأصل الخلقة، ومنه ما يكون مكتسباً بتلك القوة وهو العلم المستفاد من خلال التجارب والعلوم والمعارف والوحي والتي تؤثر في نموه وزيادته. وقد وضّح هذا المعنى الراغب الأصفهاني بقوله: "العقل عقلان:

---

[١] ياسين، **مباحث في العقل**، ص ٢١ و ١٣٠.

[٢] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ٣٠٢/١٠، وانظر: الغزالي، **المستصفى**، ص٢٠.

[٣] ويجمله قول بعضهم: "اختلف الناس في العقل من جهات: هل له حقيقة تدرك أو لا قولان، وعلى أن له حقيقة هل هو جوهر أو عرض قولان، وهل محله الرأس أو القلب قولان، وهل العقول متفاوتة أو متساوية قولان، وهل هو اسم جنس أو جنس أو نوع ثلاثة أقوال، فهي أحد عشر قولا. ثم القائلون بالجوهرية أو العرضية اختلفوا في اسمه على أقوال، أعدلها قولان، فعلى أنه عرض هو ملكة في النفس تستعد بها للعلوم والإدراكات، وعلى أنه جوهر هو جوهر لطيف تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدات، خلقه الله تعالى في الدماغ، وجعل نوره في القلب". الزبيدي، **تاج العروس**، ٢١/٣٠. وأقول: الدماغ مجرى تيار الإدراك، وليس تيار الشيء ومجراه شيئا واحدا.

[٤] النجار، **خلافة الإنسان**، ص٧٢.

[٥] المحاسبي، الحارث بن أسد (ت: ٢٤٣هـ)، **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، ت: حسين القوتلي، ط.٢، بيروت، دار الكندي ودار الفكر، ١٣٩٨هـ، ص٢٠٤.

[٦] ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد الأموي (ت: ٢٨١هـ)، **العقل وفضله**، مصر، مكتبة القرآن، ص٤٢.

١. **غريزي**، وهو القوة المتهيئة لقبول العلوم، ووجوده في الطفل كوجود السنبلة في الحبّة.

٢. **ومستفاد:** وهو الذي تتقوى به تلك القوة. وهذا المستفاد ضربان: ضرب يحصل للإنسان حالا فحالا بلا اختيار منه، فلا يعرف كيف حصله ومن أين حصله. وضرب باختيار منه فيعرف كيف حصله ومن أين حصله وحصوله بقدر اجتهاده في تحصيله[١].

هذا، وقد قال بعض العلماء أن ما تنتهي إليه المحسوسات هو بداية النظر العقلي؛ لأن العقل يملك من القوة ما لا تملكه الحواس، فـ"هو نور معنوي في باطن الإنسان يبصر به القلب (أي النفس الإنسانية) المطلوبَ مما غاب عن الحواس بتأمله وتفكره بتوفيق الله تعالى، بعد انتهاء درك الحواس. ولهذا قيل: بداية العقول نهاية المحسوسات"[٢]. ونبّه القرافي إلى أن الحواس تقوم بعرض المعلومات الجزئية على العقل كي يستطيع هو أن يأخذ منها المعاني الكلية، ويقول: "فمدركات الحس أبداً جزئية، والعقل هو المدرك للأمور الكلية فهو الذي يقول كل مسك عطر وكل ليمونة حامضة؛ فمدركات العقول كليات ومدركات الحواس جزئيات"[٣]. أما هداية الوحي فتتنوع؛ إلى معلومات جزئية ليستنتج العقل بدوره من خلال الاستقراء والتجريد الذهني المعاني الكلية، وإلى معان كلية ليفرّع العقل عنها التطبيقات الجزئية، إضافة إلى ما يمنح له من الأدوات المنهجية للوصول إلى التصورات والأحكام الصائبة.

أ- **قيمة العقل:**

ان العقل من أعظم النِّعَم على الإنسان، جعله تعالى مناط تكريمه وتكليفه، والسبب الذي يتوصل به إلى معرفة الإله وإلى تصديق رسله والإيمان برسالاته، ولا يوجه خطاب الله إلا لمن أنعم عليه بقدر من قدرات العقل، فهو شرط في صحة التصرفات وأساس في أهلية الأداء والمؤاخذة.

كيف لا يكون كذلك و"العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين. فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة؟!"[٤] فهو عماد الدنيا والشرع في الإنسان، ولذلك أوجب الله الدين بكماله وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه مع اختلاف هممهم ومآربهم، وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسما عرف بالعقل فأكده الشرع، وقسما ممكنا في العقل فأحكمه الشرع[٥].

---

[١] الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٣٤. وقال الفيروزآبادي **في بصائر ذوي التمييز** ٨٥/٤: "كلّ موضع (في القرآن) ذمّ الله الكفار بعدم العقل فإشارة إلى الثاني، وكلّ موضع رفع التكليف عن العبد فإشارة إلى الأوّل".

[٢] نقله عن بعض المحققين: الكفوي، **الكليات**، ص٦١٨.

[٣] القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٦٦.

[٤] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٨٣/١.

[٥] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص١٧.

فكان العقل صالحا لصدور الفضائل عنه، كما شهد به قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾ (التين:٤-٦). ووجه الاستدلال أن المراد بالتقويم هو تقويم العقل الذي هو مصدر اعتناق العقائد والأعمال الصالحة، بدليل أن ردّه إلى أسفل سافلين هو انتقاله إلى اكتساب الرذائل بالعقائد الباطلة والأعمال الذميمة؛ لأن الإنسان لم تتغير صورته إلى ما هو أسفل، ولأن استثناء أهل الإيمان والعمل الصالح يمنع أن يكون المستثنى منه صورا ظاهرة، إذ ليس لهم اختصاص بصور جميلة[1].

لذلك اهتم به علماء المقاصد جدا ووضعوه في مقام عليّ ضمن الكليات الخمس، التي ما جاءت أحكام الشرائع المنزلة إلا لحفظها من جانب العدم وتنميتها من جانب الوجود. كما ذهب الغزالي من الأصوليين إلى عدّ العقل المقرر على النفي الأصلي الدليل الرابع من أدلة الشرع؛ لأن الأحكام الشرعية تستفاد بحسب الفراء من: أصل منقول، أو مفهوم أصل، أو استصحاب حال[2].

وقد تعرض علماء الأصول لبيان العقل الذي هو مناط التكليف أو الوضع العقلي للإنسان الذي يجعله مؤهلا لأن يكلف وأن يؤاخذ عليه في مقدماتهم الأصولية وفي مباحث التكليف، وذكروا أن العلوم الضرورية بجواز الجائزات ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات هي المكوّنة لعقل التكليف. وأحسن من هذا الإجمال الذي لا يقطع الاحتمال هو قول من قال: العقل هو العلم بالمدركات الضرورية، وهذه على نوعين بحسب الماوردي:

أحدهما: ما وقع عن درك الحواس من المرئيات والمسموعات والطعوم والروائح والأجسام.

الثاني: ما كان مبتدئا في النفوس كالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، وأن من المحال اجتماع الضدين، وأن الواحد أقل من الاثنين[3].

وأشار بعض علماء الأصول والكلام إلى أمور عقلية وأخرى عملية يستدل بها على تمتع الإنسان بعقل التكليف، يمكن إرجاع جميعها إلى نوعين هما:

١. **الأحكام العقلية**؛ التي تصدر عن الشخص والتي ترجع إلى:

أ- إدراك الغائب من الشاهد؛ استدلالا بالأثر على المؤثر وباللازم على الملزوم، والوقوف على العواقب من الحواضر، وانتزاع الكليات من الجزئيات المحسوسة.

ب- التمييز؛ بين المحسوسات وبين المختلفات وبين الحسن والقبيح وبين الضار والنافع.

٢. **الاختيارات العملية**؛ وهي الأفعال والأقوال الاختيارية التي تصدر عن الإنسان بموجب الإرادة، مثل اختياره ما ينفعه وترك ما يضره، وإقدامه على الخيرات وترك الشرور، والبيان

---

[1] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/١٨٢-١٨٣.

[2] الغزالي، **المستصفى**، ص٨٠؛ والفراء، محمد بن الحسين الحنبلي (ت: ٤٥٨هـ)، **العدة في أصول الفقه**، ت: د. أحمد بن علي المباركي، ط.٢، الرياض، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ١/٧١.

[3] الماوردي، المصدر السابق، ص١٩.

بالكلام المتناسق المفيد معنى معقولا[1].

وقد ذهب بعض المعاصرين إلى أن اعتبار العقل في التشريع يتسع لعناصر ثلاثة هي:

١. **حفظ العقل:** المحافظة على سلامة آلاته من الحواس والجهاز العصبي والمخ.

٢. **تنمية العقل:** من حيث تدريب الملكة العقلية وتحسين قدرته على التأمل والتفكير والملاحظة والربط والاستنتاج والبرهنة العلمية، وذلك من خلال تغذية العقل بالمعارف والمهارات والتجارب إلى غير ذلك مما يجعله أكثر قدرة على تأدية وظائفه.

٣. **إعمال العقل:** ومن أبرز وسائل ذلك العبادات العقلية كالتفكر والتدبر والاعتبار[2].

وهذه المجالات جديرة بأن تكون محلا للتعاون الإنساني في حماية **حق العقل** كتحريم إفساده بالمسكرات والمخدرات، ووقايته من مختلف الأمراض، وكالحفاظ على حق الأفراد في التعبير عن الرأي، ومحاربة الأمية، وتطوير المدارس والمعاهد والجامعات، والاهتمام بالمنهج العلمي في البحث والتفكير، وتشجيع الإبداع والاختراع النافع، وغيرها من وسائل هذه القيمة الإنسانية المشتركة.

الخلاصة، إن فضل العقل يتبيّن: بشرف ثمرته، وبوثاقة دلالته، وباهتمامنا والشرع به.

الفرع الثاني – العلاقة بين الدين والعقل:

الهدف في هذا الفرع هو الوصول إلى تصور راجح للعلاقة بين الدين المنزل والعقل المكرم.

وانطلاقا من هدف نزول الوحي ليكون هاديا للعقل، ومساندا له في جميع ما لو ترك وحده فيها لضل وعَجز عن الوصول إلى الحقيقة، فإن الأمور التي يكثر حاجة العقل إلى علم يوجِّهه فيها ثلاثة:

١. **العقائد والعبادات**، إذ حدود العقل لا تصل إلى الذي ليس له شبيه ولا إلى طريق رضاه.

٢. **الأخلاق والقيم**، إجمالا وتفصيلا، وما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني الصالح.

٣. **التشريع والمقاصد** في قواعده العامة التي تتضمن الجزئيات على مر العصور واختلاف البيئات، وفي بعض تفصيلاته المبيّنة للنهج الصحيح الذي ينتظم به المجتمع والإنسانية.

أما الطبيعة والكون، والمادة والطاقة، وأعماق البحار وآفاق السماء، ووسائل القوة والتنظيم، فكل ذلك قد تركه للإنسان يدرسه بآلاته وأدواته، وحثه للبحث فيها ما استطاع إليه سبيلا، حتى يكتشف سنن الله الكونية ليستفيد من ذلك نفعا ماديا وإيمانا قلبيا بما أنه يرى صنع الله الذي أتقن كل شيء[3].

أَخذًا بهذا الاعتدال، لم تنفُذ شبهة التعارض بين الدين المنزل والعقل المكرّم في نظام الفكر الإسلامي عموما، بل كان حريصا على أن يجمع بينهما على سبيل التكامل، فهو فكر ينفي الأساطير والنظريات التي لا أساس لها في الخبر الصادق أو العقل الصريح أو الحس التجريبي.

---

[1] انظر: ياسين، **مباحث في العقل**، ص١٦٧-١٧١.

[2] عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ٢١٦-٢٢٩.

[3] عبد الحليم، د. محمود، **الإسلام والعقل**، ط.٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥م، ص ١٧-١٨ و ٣٠.

لذلك ذهب جمع من العلماء إلى تقريب العلاقة بين الوحي والعقل باستعارات رائعة من التصوير الفني توضّح الاتصال التكاملي بينهما، وسأذكر هنا ما وقفت عليها، فمنهم من قال:

١. العقل كالأساس والشرع كالبناء، ولن يغني أساس ما لم يكن عليه بناءٌ، ولن يثبت بناءٌ ما لم يكن له أساس، فالعقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لن يتبيّن لنا إلا من خلال العقل.

٢. العقل كالبصر السليم عن الآفات والشرع كالشعاع المنتشر الضياء، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يدركه البصر، والله يقول عن كتابه: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ ۝ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَـٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ﴾ (المائدة: ١٥-١٦).

٣. العقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمدّه، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضئ الزيت، وإنه يكاد يكفي لوضوحه وإن لم يعاضده العقل. وإلى هذا قد نبّه تعالى بقوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَـٰلَ لِلنَّاسِ﴾(النور:٣٥). فجعل المصباح مثلًا للعقل، والمشكاة مثلًا لصدر المؤمن، والزجاجة لقلبه، والشجرة المباركة وهي الزيتونة للدين، وجعلها لا شرقية ولا غربية، تنبيها أنها مصونة عن التفريط والإفراط، والزيت للقرآن، وبيّن أن القرآن يمد العقل مدَّ الزيت المصباح، يكاد يكفي لوضوحه وإن لم يعاضده العقل[١].

٤. العقل شرع من داخل والشرع عقل من خارج، وهما متعاضدان ومتحدان.

ولكون الشرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١). ولكون العقل شرعا من داخل قال تعالى في صفة العقل: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾(الروم:٣٠)، فسمى العقل الفطري دينا.

ولكونهما متعاضدين ومتحدين قال تعالى: ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ أي: نور العقل ونور الشرع، ثم قال ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَـٰلَ لِلنَّاسِ﴾ (النور: ٣٥)، فجعلها نورا واحدا.

فالشرع إذا فقد العقل لم يظهر به شيء، وصار ضائعا ضياع الشعاع عند فقد نور البصر، والعقل إذا فقد الشرع عجز عن أهم الأمور عجزَ العين عند فقد النور[٢].

---

[١] الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٦٩.

[٢] انظر: الراغب، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص٧٣؛ وعنه: الغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، **معارج القدس في مدراج معرفة النفس**، ط.٢، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥م، ص ٥٧-٥٨. وانظر:

٥. العقل شرط العلم والوحي مسدّده، لأن العقل شرط في المعرفة والعمل وفي كمالهما، لكنه ليس مستقلا بذلك بل هو غريزة في النفس مهيأة لقبول العلم، بمنزلة قوة البصر التي في العين، فلو انفرد بنفسه عن نور الوحي لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها[١].

٦. العقل مزكّي الشرع والشرع شاهد بعدالة العقل السليم عن الموانع، ومن المحال أن يأتي الشاهد بجرح المزكّي وتكذيبه، فإن ذلك عائد بإبطال قوله أيضا. فالشرع والعقل صنوان، ولكل منهما مجاله؛ فأحكام العقل تدور حول الواجب والجائز والمستحيل، والوحي لم يأت ليبحث في الواجب والمستحيل رأسا بإثبات أو نفي، وإن بنى عليهما الأدلة ليقع احتجاجه موضعه، وإنما كانت غايته هي تعيين جائز أو تبيين حكم ابتدائي[٢].

٧. العقل مع الشرع كالعامي مع العالم، لأن الشرع يتضمن العلم بخلاف العقل الذي لا يعدو أن يكون يقبل التعلّم، وليس هناك عقل إنسان يشتمل على العلم في ذاته دون تعلّم[٣]. يشهد لذلك واقع الإنسان الذي عبّر عنه الآية الكريمة: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾، ثم منّ الله علينا بإعطائه لنا إمكانية التعلّم ووسائله فقال عزّ من قائل: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ (النحل: ٧٨).

٨. المعقولات كالأدوية الجالبة للصحة، والشرعيات كالأغذية الحافظة للصحة، وكما أن الجسم متى كان مريضًا لم ينتفع بالأغذية بل يتضرر بها، كذلك من كان مريض النفس لم ينتفع بالوحي، بل صار ذلك ضارًا له مضرة الغذاء للمريض. ولهذا قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ فَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمۡ زَادَتۡهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنٗاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَهُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ ۝١٢٤ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَتۡهُمۡ رِجۡسًا إِلَىٰ رِجۡسِهِمۡ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كَٰفِرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٤-١٢٥)[٤].

هذه الحقيقة، المتمثلة في الارتباط التكاملي بين العقل والشرع، هي التي جعل الفيلسوف الأندلسي ابن رشد الحفيد يصرّح بأن كلّ ما جاء به الإسلام لا يخرج عن الممكن بالمقاييس العقلية،

السلماسي، يحيى بن إبراهيم الأزدي (ت: ٥٥٠هـ)، **منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد**، ت: محمود بن عبد الرحمن قدح، ط.١، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٩٦.

[١] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٣٣٨/١٣.

[٢] ابن العربي، محمد بن عبد الله بن العربي المعافري (ت: ٥٤٣هـ)، **العواصم من القواصم (النص الكامل للكتاب)**، ت: د. عمار طالبي، ط.د، مصر، مكتبة دار التراث، ت.د، ص١١٢ و٢٢٧ و٢٣١.

[٣] ابن أبي العز، **شرح الطحاوية**، (ط. الأرنؤوط)، ٢٣١/١.

[٤] الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٥٨.

حيث يرى أن النظر البرهاني لا يمكن أن يخالف ما ورد به الوحي الصادق، الذي هو حق ويدعو إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق؛ لأن "الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"[١].

لكن لأن العقل لا يهتدي إلى تفاصيل الشرعيات، فهو فيها قليل الغناء بنفسه، إذ أن الله قد جعل للعقول في إدراكها حدا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب، إما لضعف المدرِك كبصر الخفاش، وإما لخفاء المدرَك كالنجوم البعيدة عن الأنظار؛ لذلك يأتي الشرع تارة بتقرير ما يدركه الإنسان بعقله ويغفل عنه تنبيها لغافل أو إرشادا لقاصر، وتارة بالتعليم إياه في التعبّديات وتفصيل الغيبيّات. فهو إذًا محتاج إلى الوحي ولا بد للعقل منه؛ لأنه "نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة، والدال على مصالح الدنيا والآخرة"[٢].

وفي هذا يقول الفقيه الفيلسوف ابن رشد الذي خاض بالعقل في مسائل الاعتقاد وطالت تجربته في العقليات: "لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يعتدّ به، وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء"[٣]. وينقل العلامة الطوفي اتفاق العقلاء على أن الوحي لم يأت بما ينافي العقل، بل بما قد لا يدركه العقل مع إمكانه في نفسه، ثم يقرر أن **القاعدة فيما اشتملت عليه الشريعة من التعبّدات العملية أو الغيبيات العلمية أن يقال: "هذا ممكن أخبر به الصادق، وكل ممكن أخبر به الصادق فهو حق واقع"**. وبعد هذا يبقى النزاع على نقطتين هما: أحدهما: كون الأمر المشار إليه ممكنا، أو أن الشرع لم يأت بما ليس ممكنا أصلا. والثاني: في كون المخبر به صادقا. وعلى أهل كل دين بيانهما بالدليل والبرهان الرافع للشك والداعي إلى الإيمان[٤].

وسلك الفيلسوف المعاصر طه عبد الرحمن في كتابه "**العمل الديني وتجديد العقل**" مسلك تقسيم العقل إلى: عقل مجرد له حدود، وعقل مسدد له آفات، وعقل مؤيّد له كمالات. وهو يرى أن المجرد "عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدا في صدق هذا الفعل، ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين"، أما المسدد فهو "الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"، ويكون المؤيد "عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي". وخلاصة

---

[١] ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي (ت:٥٩٥هـ)، **فصل المقال**، ت: محمد عمارة، ط.٢، دار المعارف، ص٣١.

[٢] انظر: الراغب، **تفصيل النشأتين**، ص١٤٠-١٤٢، وعنه: الغزالي، **معارج القدس**، ص٥٧-٥٩.

[٣] ابن رشد، **تهافت التهافت**، (ت: سليمان الدنيا)، ٥٤٧/٢.

[٤] الطوفي، **الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية**، ٢٣٧/١ و٢٤٠-٢٤١.

المضمون الذي "يتبين من محتوى هذا الكتاب أن العقل درجات، وأن أبلغ الدرجات في العقلانية ما أخذ بالتجربة الإيمانية الحية"[١].

فالإسلام قد أقام بين العقل والوحي تكاملاً كما بين الأداة والمصدر، ولا يتحقق إلا ببلوغ كل منهما ما يتوخاه من مقاصد، فقد أقام خطابه التكليفي على أساس العقل، كما أقام أسلوبه في الدعوة إلى الإيمان بحقائق الغيب على خطاب العقل، غير أن العقل يظل مفتقراً -كسائر القوى البشرية- إلى نور يهتدي به، فيما ليس له القوة على تحصيله.

الجمع بين صريح العقل وصحيح النقل جمعاً مطابقاً لأساليب اللغة وحقائق الدين وهدي القرون الثلاثة المفضلة هو المنهج الذي رسمه أئمة المسلمين استنطاقا منهم للوحي الكريم. وهذا عين ما يقتضيه مبدأ التوحيد أيضا، الذي هو الأساس في الرؤية الإسلامية، والذي من ضروراته اعتماد مبدأ "عدم التناقض" الذي يعرف أيضا كمبدأ عقلي. والذي يلزم العقل هو تعقل العالم والوحي بقراءة تكاملية مستعينا بداية بنقل المعلومات الجزئية من خلال الحواس إلى الحافظة، ثم تجريدها كمعقولات كلية. وإذا جاز التمييز بين العقل بوصفه قدرة على التعقل، والحس بوصفه مجموعة أدوات لاكتساب الخبرات من منافذ الإحساس، فإن هذا التمييز يمكّننا من اعتبار العقل والحس أداتين تتكاملان في عملهما لاستمداد المعرفة من مصدرَيْها؛ كلام الله وفعله (الكون).

بهذه الصياغة لا نحتاج إلى تصور التناقض بين الوحي والعقل، وإنما إلى التأكد من صحة المعلومات التي يفهمها العقل من النص والخبرة، والتثبت من درجة اليقين فيها. وإذا بدا للناظر شيء من التناقض بين نصَّين من الوحي أو بين نص وخبرة تجريبية، فإن الأمر لا يعدو أن يكون خطأً في فهمنا للنص أو الخبرةِ أو لكليهما. فلا حاجة لتخيّل إمكان التناقض بين النقل والعقل أصلا، لأنهما من طبيعتين مختلفتين؛ النقل مصدر، والعقل أداة، وليس ما يسوغ القول بتحكم أحدهما في الآخر[٢].

إنما يستشكل بعض المتكلمين القول بترجّح الظواهر النقلية على القواطع العقلية؛ لأن فهم النقل يكون على أساس العقل، فالقدح في قطعيات العقول لتصحيح ظاهر المنقول يوجب القدح فيهما معا، وهذا باطل، لكنه لا يتصور إلا بين ظنّي النقل وقطعي العقل[٣]. ويلزم القائل بالتعارض إثبات وقوعه أولا، وتوخّيه الحذر الشديد من تخيل شبهات العقليات معقولا قطعيا ثانيا.

---

[١] عبد الرحمن، د. طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط.٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص١٧ و٥٨ و١٢١ و١٢. والكتاب يتألف من ثلاثة أقسام؛ الأول: يتناول دراسة العقل المجرد وحدوده، والثاني: يتناول دراسة العقل المسدد وآفاته، والثالث: يتناول العقل المؤيد وكمالاته.

[٢] الملكاوي، د. فتحي، **هل المرجعية للنقل أم للعقل؟** مقال نشر بجريدة الدستور الأردنية بتاريخ ٩ أبريل ٢٠١٥. http://goo.gl/JLS0A1.

[٣] الكفوي، **الكليات**، ص١٠٧٠. وانظر: الرازي، محمد بن عمر التيمي (ت: ٦٠٦هـ)، **معالم أصول الدين**، ت: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الكتاب العربي، ص٤٨؛

ولنا أن نضيف هنا قول العلامة ابن الوزير: أنه قد اعترض على قاعدة إمكانية التعارض تلك طائفة من المحققين بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل والسمع، وأن تعارضهما تقدير محال؛ فإنه لو بطل الوحي بعد أن دل العقل على صحته لبطلا معا، لأن العقل قد كان حكم بصحة الوحي وأنه لا يبطل، فحين بطل الوحي علمنا ببطلانه بطلان الأحكام العقلية. وممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشي في شرح جمع الجوامع[١].

ثم إذا بدا لفهمنا التناقض الظاهري للوحي بوصفه مصدراً، وما يوصّلنا إليه العقل بوصفه أداة الفهم، فإن الإسلام كما ينكر الإمكانية المنطقية لتناقض القطعيات، فإنه يقدم أيضا توضيحاً لكيفية إزالة التناقض الظاهري إذا اختلط بفهمنا. وهذا الأمر مشروح بتوسع في باب التعارض والترجيح من علم أصول الفقه، ولكن لا بأس أن نجمل القول فيه ههنا بحصر الاحتمالات الذهنية للتعارض بين دليلين، سواء كانا سمعيين أو عقليين أو سمعي وعقلي، في ثلاث فرضيات هي:

١. أن يكونا قطعيين، ولا يمكن تعارضهما؛ لأن القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعيا، ولو تعارضا لزم الجمع بين النقيضين، وهذا محال.
٢. أو يكونا ظنّيين، فيجب تقديم الراجح منهما بعد البحث عن المرجِّح.
٣. أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا، فيتعين تقديم القطعي، سواء كان عقليا أو سمعيا.

هذا هو التقسيم الراجح، وهو متفق على مضمونه بين العقلاء. فأما إثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي، والجزم بتقديم العقلي مطلقا أو العكس، فخطأ واضح معلوم الفساد؛ لأنه إذا قدر أن العقلي هو القطعي، كان تقديمه لأنه قطعي لا لأنه عقلي، فعلم أن تقديم العقلي مطلقا خطأ، وأن جعل جهة الترجيح كونه عقليا خطأ، وأن جعل سبب التأخير والاطراد كونه نقليا خطأ[٢].

ولما كان فهم الوحي والواقع ربما أشكل على العقل "فإنه يحتاج إلى ذهن صقيل وفكر طويل"[٣]. ولو شاء الله لجرّد الدلالات عن الشبهات، ولم يقسم المعارف إلى الضروريات والنظريات والظنيات، ولا خلق العبد مشحونا بالشهوات مائلا إلى الراحة عن التعبّدات، ولكن لما كان هذا مقتضى الحكمة في الاختيار والاختبار، أعان عقل الإنسان بالشرع كما مكّن العين من الإبصار بضوء النهار. فـ"العقول المؤيدة بالتوفيق ترى أن ما جاء به رسول الله ﷺ هو الحق الموافق للعقل والحكمة، والعقول المضروبة بالخذلان ترى المعارضة بين العقل والنقل وبين الحكمة والشرع"[٤].

---

[١] ابن الوزير، **إيثار الحق على الخلق**، ١/١١٨.

[٢] انظر: ابن الموصلي، محمد بن محمد البعلي (ت: ٧٧٤هـ)، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ت: سيد إبراهيم، ط.١، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص١٠٩.

[٣] البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ١٩/٣٠٠.

[٤] ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، **الفوائد**، ط.٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص١٠٨.

وفي هذا المقام يقول الراغب –رحمه الله– مبرزاً العلاقة بين العقل والوحي الذي يمثله الرسول ﷺ مبيناً دور حاجة كل منهما للآخر: "لله عز وجل رسولان إلى خلائقه: أحدهما من الباطن وهو العقل، والثاني من الظاهر وهو الرسول، ولا سبيل لأحد بالانتفاع بالرسول الظاهر ما لم يتقدمه الانتفاع بالباطن. فالباطن يعرف صحة دعوى الظاهر، ولولاه لما كانت تلزم الحجة، ولهذا أحال الله مَنْ يشكك في وحدانيته وصحة نبوءة أنبيائه على العقل، وأمر أن يفزع إليه في معرفة صحتها، فالعقل قائد والدين مسدِّد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقياً، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائراً"[١].

هذا، ونضيف هنا أن أوجه الفصل بين الوحي والعقل دخلت في الفكر الكلامي من الفلسفة اليونانية، ما حفز بعض علماء المسلمين بالمقابل لبيان تكامل العقل والوحي وعدم تعارضهما. ولا خلاف بين المسلمين أن الوحي الصادق القاطع لا يجوز ردّه بالعقل، إذ العقل دلّ على صدقه ابتداء فلا يكذّب نفسه بنفسه، وإذا زعم ذلك فليس هناك ما يدل أن قوله الثاني أوثق في التعقّل من الأول. بل العقل هو الذي دلنا على وجوب قبول الوحي والائتمام به بعد التأكّد من صحته. وقد ورد في الوحي التنبيه على العقل وفضله حتى بيّن الله تعالى أن من خالف الكتاب فهو ممن لا يعقل على الحقيقة؛ لأنّ العقل يقتضي قبول العبد من مولاه وترك ظنه وهواه. فالشرع يرشد إلى ما لا يدرك بمحض العقول، ولكنه لا يرِد بما يقضي العقل بخلافه[٢]؛ إذ "لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول"[٣] ألبتة. ولو فرضنا جدلا أن العقل الصريح يناقض وحيا منقولا، للزم إما تكذيب الناقل أو تأويل المنقول. لكن هذا لم يقع، ولا ينبغي أن يقع قط؛ لأن حفظ الله لما أنزله من الكتاب والحكمة يأبى ذلك[٤].

فالعقيدة الإسلامية ترى أن العقل متمايز عن الوحي، لكن ليس مستقلا بنفسه، فهناك تكامل بينهما، ولا ترى لأحدهما نفعاً كاملا دون الآخر، فلا وجود لحقيقة علمية أو عقلية تخالف نصوص الوحي، وكذلك العكس؛ لأن العقل ونزول الوحي كلاهما منحة من الله، ومنح الله لا تتعارض.

ثم إننا بقليل من التأمل ندرك أن العقل بنفسه قليل الغناء، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته، وإنما يستفيد من الحواس الجزئيات، والوحي يمدّه بما يخفى عليه ويرفع الرَّيب عن بعض ما لديه، فيُكسب العقلَ قدرة إحكام الأحكام بما يكشف له من الحقائق والمعاني.

---

[١] الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٥٧-١٥٨.

[٢] السجزيّ، عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي (ت: ٤٤٤هـ)، **رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت**، ت: محمد با كريم با عبد الله، ط.٢، المدينة المنورة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص١٣٥ و١٣٨. **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، الجويني، عبد الملك بن عبد الله الشافعي (ت:٤٧٨هـ)، ت: فوقية حسين محمود، ط.٢، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص١٢٣؛ والغزالي، محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ت: عبد الله محمد الخليلي، ط.١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص٩.

[٣] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص٩.

[٤] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ١٧٣/٣٣.

وقد قام شيخ الإسلام بتفصيل هذه القضية في كتابه "درء تعارض العقل والنقل"[١]، وقد ردّ فيه على من يرى تعارضاً بين كل من العقل ونص الوحي، وبيّن هذا التصور مزيلاً الالتباس حول هذه الشبهة، مثبتا موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. ونحا نحوه من المعاصرين في إفراد مؤلف في هذا الباب العلامة الحَجْوي في كتابه الرصين: "التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين"، وقد سبقهما ابن رشد بكتابه: "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال".

كما أفرد في هذا المعنى شيخنا الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين بحثا مستفيضا عن العقل وعلاقته بالنص وتحمّل المسؤولية. وقد توصل فيه إلى أن العقل: هيئة راسخة (أو غريزة) في النفس الإنسانية تؤهلها لإدراك الحقائق والمعاني وفهمها، وتؤثر وتتأثر بطائفة من الغرائز الأخرى المخلوقة لتلك النفس كالإرادة والتخيل والتصور والمتعة وغيرها[٢]. ثم هداه النظر بتوفيق الله إلى أن المرجعية في تحديد مقامات العقل البشري الموضوعي من النص الشرعي، قبل أن تتلوث النفس التي تحمل العقل بمؤثرات سلبية كالجهل والهوى والأوهام، هي جعلُه في وضع العبادية للخالق تعالى، ثم يذكر أن من مقتضى هذا المقصد الرباني من خلق الإنسان هو معرفة الله بصفاته وأفعاله، وطاعته في أمره ونهيه، والخشوع إليه وطلب رضاه. وهذا المقصد عنده هو مرجع المقاصد كلها، وجميعها يجب أن تتعلق به، ويعتبر من يغفل عن ذلك أنه يخطئ في معرفة حقيقة المقاصد الشرعية، وأنه قد يعتبِر مقصدا ما ليس كذلك. وهذا المقصد يتضمن عند الأستاذ منظومة من المعاني، وأخرى من السلوك، تتحققان معاً عندما يكون الإنسان مهيأً لإدراك الخطاب ثم لتنفيذه.

ويذكر أستاذنا أن أحسن أوضاع الإنسان مرهون تحققه بثلاثة أمور معا: هدى الله تعالى، فإدراك هديه، ثم تنفيذ الهدى. وبناء عليه تبين له أن **علاقة العقل بالنص تأخذ سبع حيثيات هي:**

١. **من حيث <u>الماهية</u>** و**<u>الائتلاف</u>** هي التناسب بين وعاء المعاني (النص) ومدركها (العقل).
٢. **من حيث المحتوى** هي احتياج العقل إلى مصدر نمائه واستقامته.
٣. **من حيث المقصد** هي التوافق التام في تحقيق الغاية التي هي الهداية.
٤. **من حيث الوظيفة** هي فهم النص نظما وسياقا ومقصدا بحسب قوانين اللغة وأساليبها.
٥. **من حيث الحاكمية** هي خضوع العقل لبيان النص بعد التثبت وفهم المعنى والمقصد.
٦. **من حيث الإرادة والتنفيذ** تحريض النفس لتنفيذ النص ونصحها بالوضع الأمثل لذلك.
٧. **من حيث التكليف** العقل شرط في المخاطب ليفهم الخطاب ويجعله قادرا على تنفيذه.

---

[١] انظره إجمالاً ١/٧٨-٨٦، وقد ذكر فيه ابن القيم (٢٤١) وجهًا في **الصواعق المرسلة**، ٣/٧٩٦، ٤/١٥٣٨، وقد هذبها **ابن الموصلي** في كتابه: **مختصر الصواعق** ص٨٣-١٧٨.

[٢] ياسين، **مباحث في العقل**، ص٢٥٣.

فوظيفة النص هي بيان الصراط السوي في الاعتقادات والأفعال والتروك وما يتعلق بها من معان وحقائق وكيفيات، لكن حتى يصح الإدراك العقلي للنص الشرعي فلا بد من التزام مقاصد الشرع القطعية في المسألة ذات العلاقة بموضوع النص، والالتزام بمعنى النظائر في النصوص[١].

بهذا ندرك أنه لا يتصور أن يكون هناك تعارض بين العقل والوحي، وإذا ما ظهر لنا مثل هذا التعارض فهو موهوم، ويعود إما إلى خطأ أو قصور في تقدير عقولنا، وإما إلى خطأ أو قصور في فهمنا أو تأويلنا أو تثبتنا من الوحي، إيماناً بأن خالق العقل هو نفسه جل شأنه منزّل الوحي.

يؤكد هذا التصوّر الفيلسوف الأندلسي الفقيه ابن رشد الحفيد حيث وضع للمسألة مبادئ ثلاثة: الأول: يؤكد أن الخطاب الوحي هو دوماً على وفاق مع ما يقرره العقل، إما بدلالته الظاهرة، وإما بتفسير بعضه بعضاً بما يعود إلى التوافق، وإما بتأويل يستجمع شروطا ثلاثة: الأول: احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير، والثاني: احترام الوحدة الداخلية للنص الديني، فلا يضمَّنُ أشياء غريبة عما كان يتحدد زمن النبي ﷺ، والثالث: مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل[٢].

وأوضح من هذا ما قرره الشاطبي بأن استعمال الأدلة العقلية في الشرعيات مرتبط مع الأدلة النقلية، لا مستقلة بالدلالة عنها؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع[٣]، وإنما الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعا[٤]. **فكل واحد من الضربين مفتقرٌ إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى دليل الوحي**[٥].

وعليه، فمعرفة العقل مشروطة بعدم مصادمة الأدلة النقلية، كما أن النقل بالمقابل لا يأتي بما يناقض العقل، فتكون العلاقة بينهما تكاملية، ويكون النقل هو أساس العقل[٦] في الاستهداء، ويكون العقل هو أساس النقل في التثبّت والفهم والتنزيل. وهذا يشبه نور العين الذي "لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة"[٧]، قال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ (الأنعام: ١٢٢).

فالله تعالى أقام على الناس حجته بما ركب فيهم من العقل، وبما أنزل إليهم من الوحي، وهما لا يتناقضان في نفسهما، كما لا يتعارضان مع بعضهما، إذ حجج الله وبيِّناته لا تتناقض ولا تتعارض،

---

[١] انظر: ياسين، **مباحث في العقل**، ص٢٢٣-٢٤٦؛ وإمام، **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة**، ٢٣٧/٧.

[٢] الجابري د. محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، ط.٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص١٢٣.

[٣] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٢٧/١.

[٤] الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، ص٥٥.

[٥] انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ٢٢٧/٣.

[٦] البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص٢٩٣-٢٩٧.

[٧] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٦/١، وانظر: ٩٤/١٩.

ولكن تتوافق وتتعاضد، بل العقل الصريح يدفع المعقول المعارض للسمع الصحيح ويشهد ببطلانه[١]، "فلا يتصور أن يتعارض عقل صريح ونقل صحيح أبدا"[٢].

فقضية العلاقة بين العقل والوحي قديمة وما زالت تشغل العلماء والمفكرين، وهي قضية البرهان مقابل البيان، والقياس مقابل النص، والذوق والعرفان مقابل النظر العلمي، والرأي مقابل الشرع، والفهم الظاهر مقابل التأويل البعيد. ثم إذا رُدَّ على كل من هؤلاء باطلُه رجع إلى قاعدته الفاسدة في تصوّره التعارض بين مقتضيات الوحي وقضيّات العقول، ثم تقديم الثانية على الأولى. "وقال: في العقل ما لا يقتضيه النقل، وقال الآخر: في الرأي والقياس مالا يجيزه الحديث، وقال الآخر: في الذوق والحقيقة مالا تسوّغه الشريعة، وقال الآخر: في السياسة ما تمنع منه الشريعة، وقال الآخر: في الباطن ما يكذّبه الظاهر. فباطل هؤلاء كلهم لا ضابط له، بخلاف الوحي فإنه أمر مضبوط مطابق لما عليه الأمر في نفسه، تلقّاه الصادق المصدوق من لدن حكيم عليم"[٣].

في الحقيقة إن الّذين ظنّوا التعارض بين دلالات السمع والعقل، ومن ثم قالوا أنّ العقل يقدّم على السمع عند تعارضهما[٤]، إنّما أُتوا من أربعة أمور أوجَبتْ لهم ذلك:

١- مِنْ جهلهم بحكم العقل، ومقتضَى السَّمْعِ، فَظَنُّوا شبهات المعقولات معقولا صريحا.

٢- أو من جهلهم بالسّمع:

أ- بِنِسْبَتِهِم إلى الرّسول ﷺ ما لم يَقُلْهُ.

ب- أَوْ نِسْبَتِهِم إليه ما لَمْ يُرِدْهُ بقوله.

ت- وإما عدم التفريق بين ما يحيله العقل وما لا يدركه[٥].

---

[١] انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، ت: علي بن محمد الدخيل الله، ط.١، الرياض، دار العاصمة، ١٤٠٨هـ، ١١٨٧/٣.

[٢] ابن أبي العز، محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد الحنفي (ت: ٧٩٢هـ)، **شرح العقيدة الطحاوية**، ت: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، ط.١٠، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ٢٢٧/١.

[٣] ابن القيم، **الصواعق المرسلة**، (الوجه الخامس والثمانون)، ١٠٥٢/٣، وانظر ص١٠٥٢ أيضا.

والمؤمنون بالوحي المعارضون له بآرائهم يمكن تقسيمهم بحسب ابن القيم إلى خمس طوائف:

أ- طائفة عارضته بعقولهم في الخبريات وقدمت عليه العقل.

ب- طائفة عارضته في العمليات فيما رأت أن القياس يعارض دلالة النص.

ت- طائفة عارضته في العلميات بأذواقهم وحقائقهم الباطنة، فقالوا لكم الشريعة ولنا الحقيقة.

ث- طائفة عارضته في السياسات ظنا أن التدبير العام يستلزم خلاف الشريعة.

ج- طائفة عارضته في ظاهر الدلالات بالتأويل الباطن.

[٤] انظر قانون التأويل عند: الرازي، محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ)، **أساس التقديس**، ت: د.عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ط.١، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص٣١٥-٣١٦ (الفصل الثاني والثلاثون).

[٥] ابن القيم، **الصواعق المرسلة**، ٤٥٩/٢؛ وابن الموصلي، **مختصر الصواعق المرسلة**، ص٨٢.

لقد شهد الله تعالى بالعلم لمن يرى أن ما جاء به الرسول من عند الله هو الحق، لا آراء الرجال، فقال تعالى: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ (سبأ:٦)، وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (الرعد: ١٩)، فمن تعارض عنده ما جاء به الرسول وآراء الرجال فقدّمها عليه، أو توقف فيه، أو قدحت في كمال معرفته، فهو أعمى عن الحق[١].

فالله تعالى هو الذي خلق العقل وهو الذي أنزل الوحي، وجعل العقل أداة إدراك للتصورات والتصديقات، وجعل الوحي الصادق ينبوع حكمة ومنهاج حياة، فمحال أن يكون في مقتضيات الوحي الصادق مالا يتناسب مع يقينيات العقل. هذه الحقيقة ليست قضية إيمانية يدعيها أحد المؤمنين فحسب، بل يمكن فحصها والتأكّد من صدقها مَنْ سلك طريق البحث الجاد عنها.

إضافة إلى أنه لا يصح المقارنة بين العقل والنقل؛ إذ هما مختلفين، فالعقل كغريزة فينا أداة لاستقبال مدركاتها من الوحي والكون من خلال منافذ الحواس وأداة للتأكد من صحة النبوة كما يتثبت مما يصله من مشاهدة الكون، ولذلك نزل الوحي يخاطبه بلغة يفهمها العقل وبأسلوب يقنعه.

فإذا قدّم العقل فتقديمَ أوَّلِية من حيث به يتم الفهم وعليه مدار التكليف وتنزيل الوحي، وإذا قدّم النقل فمن حيث المصدر وكونه ينبوع المعرفة في الأحكام والمصالح إذا صحَّ الفهم والتطبيق.

الفرع الثالث– دور العقل والوحي في استدامة نظام الأمة:

إن استدامة نظام الأمة بحسب ابن عاشور مرهون بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان، ولذلك سيكون تركيز البحث هنا في تجلية دور العقل والدين في صلاح الإنسان.

ولما كان صلاح الإنسان وشرفه مرهون بقيامه بما خلق من أجله، ونؤكّد هنا أن ذلك لا يتم إلا بكمال المعرفة، وهي بدورها لا تحصل بمجرد وجود العقل، وإن كان شرطا في العلم وفي تحمّل المسؤولية، وإنما يحتاج في تحصيل العلم إلى مصدرَيْه العالم والوحي.

يدل عليه واقعنا البشري، ويعبّر عنه قوله تعالى: ﴿فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُواْ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ (الأحقاف: ٢٦). فهذه الآية وأمثالها تدل على أن الحواس والعقل لا تنفعان صاحبهما مع جحده بآيات الله ونبذه الاستفادة منها[٢]. ولا يخفى أن القرآن يستعمل لفظ الآية للدلالة على بيانه في الوحي وعلى شواهده في الخلق.

ومعلوم أن من أبرز الآليات التي توسلت بها الحداثة المعاصرة في إقامتها مشروعها الدنيوي هي آلية فصل الموصول أو تفريط المجموع، ولما كان الدين يتصل بشتى مجالات الحياة بأشكال وأقدار

---

[١] ابن الموصلي، **المصدر السابق**، ص١٦.

[٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، **درء تعارض العقل والنقل**، ت: د. محمد رشاد سالم، ط.١، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ٩/١٩-٢٠.

متفاوتة قامت الحداثة بفصل هذا الاتصال لتعطّل قانون الدين في هذه المجالات الحيوية حتى تستقل هذه المجالات بنفسها تدبيرا وتشريعا. أما الإسلام فقد أقام وصلا تكامليا بين الوحي والعلم في تقويم هذه المجالات، ولم يكتفي بالعقل فقط حيث أنه لا يعقل كل شيء، فهو غير قادر على تعقّل ذاته مثلا، كما أنه لا ينال ما يجاوز مرتبته أو يخالف جنس ما يتصوره.

وفي موضوعنا يظهر دور تكامل الوحي والعقل في الاجتهاد الاستصلاحي الذي كثيرا ما يعتمد عليه السياسة الشرعية تشريعا وتدبيرا واستشرافا. فإن فعالية العقل فيه لا تظهر في استقلاليته في الدلالة على الأحكام كما قد يتوهم، إذا العقل ليس بشارع على استقلال، وإنما تظهر فعاليته في مسحه للواقع ومكوناته واستشراف مستقبله، وتصفحه للأدلة الجزئية المبثوثة في خطاب الوحي وتتبعه للمعنى المشترك فيها لتكوين العام المعنوي الذي أطلقوا عليه المصلحة الشرعية أو مقصد التشريع. ومن ثم يقوم العقل بدوره في صياغة المعارف والعلوم، ويقدّم الحلول والسياسات.

فإرادة الله تعالى وحكمته شاءت أن يجعل الإنسان يختار ما يؤمن به وما يفعل، ولو شاء لجبلهم على الطاعة بأصل الخلقة، وإنما خلق له العقل ليتعلم من الوحي كما يتعلم من الكون، وليوّجه النفس إلى حسن اختيار المعتقد الصحيح والعمل الصالح. والوحي بأدلته هاد له إلى أقوم الأمور، ويزيد العقل ببراهينه مناعة أمام الباطل، كما يفيده وعيا بما يعجز العقل عن إدراكه بنفسه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ۝٩٩ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (يونس:٩٩-١٠٠).

فالعقل هو المستدِل، والعيان والخبر الصادق هما المستدلُ به ومصدر العلم ابتداء، وبتعقل الوحي سيتدرج العقل السليم في المراتب إلى أن يصل درجة التسليم العقلي بأن ما جاء في الوحي الصادق هو الحق من ربّه الموافق للواقع في الاعتقادات والعلميات، وأن حُكمه هو العدل المؤدي إلى المصلحة الراجحة في العمليات. فكما يسلم العقل بالضروريات الأولية المستفادة من حواسه وإحساسه، فكذلك ينبغي له التسليم بمسلمات الوحي، ولذلك سمى الله وحيه برهانا في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ١٧٤).

التعقّل ليس عملية إنسانية يتمتع بها سليم العقل فحسب، بل هو أيضا مسؤولية يتوقف على ممارسته بجدية سعادة الإنسان أو شقاوته، كما دلت على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ (الإسراء:٣٦). والانسجام النفسي سيكون بقدر تواصله مع الخارج (الوحي والكون) من خلال أدواته في تحصيل المعارف، وبقدر ذلك الانسجام ستظهر فيه مظاهر النجاح أو الفشل.

إنّ قضية الوحي والعقل مرتبطة بالاعتقاد التصوري الشامل للوجود، الذي هو الأساس الفكري الذي يحدّد الجهة التي تضع النظام ويعيّن هدف الإنسان في الحياة، وتحديد الهدف الصحيح لا بد أن يتبعه تعيين المنهج القويم الذي يحققه، ثم تطبيقه في واقع الإنسان.

والمنهج الإسلامي يتميز بالجمع بين المقتضيات الصادقة المستفادة بتعقل ما يصل العقلَ من خلال الحواس من العالَم والوحي، دون أن يفقد العقل دوره في الفحص والتحليل والتثبت وغيرها من العمليات العقلية. فلئن كان العقل أداة الإدراك والتمييز والتوجيه، وكانت الحواس منافذه إلى عالم الشهود، فإن الشرع ينبوع الهداية في الغيبيات وميزان التقويم في العمليات، ولا يمكن فصل أحد الثلاثة عن الآخر في حياتنا لما يؤدي إليه من تعطيل تمام الانتفاع بها معاً. فالعقل لا يحسن تحقيق وظيفته إلا إذا استند إلى واقع مستفاد من خلال الحواس أولا، ثم استنبط هو من الواقع ما غاب ذاته وبقيت آثاره. وهنا تظهر منطقة العقل ومجاله الخاص به، فالاستنباط والاستدلال والتوجيه هي من مهمات العقل، وليس الخوض في الغيبيات المحضة أو البعيدة عن مناله التحليلي والتخيّلي، إذ ذاك خارج عن مجاله، ولم يعطنا قطّ ما يمكن الوثوق به أو التأكد من صحته فيها.

الوحي بوصفه مصدرا للعلم يلزم العقل المؤمن أن يقوم بدوره الفكري والنظر في العالَم بمجالاته الثلاثة الطبيعي والاجتماعي والنفسي، حتى يفهمها ويدرك قوانينها وسننها؛ ليقوم بتسخيرها في بناء عمران الحياة بالعلم والإيمان والعمل الصالح، من خلال سياسات تمكّن الدولة والأفراد للنهوض نحو التقدم الزاهر. والعالَم بدوره يعطي لنصوص الوحي دلالاتها المفهومة لَدَينا، وكلما تعمق فهم المؤمن لأشياء العالَم وظواهره وأحداثه -إضافة إلى معرفته بلغة البيان الإلهي- زاد فهمه لدلالات نصوص الوحي ومجالات تطبيقه على الواقع.

لقد حددت الرسالات السماوية للإنسان هدفه الوجودي ورسمت له المنهج الموصل إليه، فلما جاءت خاتمة الرسالات استوعبت التي سبقتها وزادت عليها ما يؤهلها للخلود والشهادة، وعلى الإنسان أنْ يفهم دلالاتها بعقله بعد التثبت من صحة النقل، ويفهم الواقع كذلك، ثم ينزل تلك النصوص على الواقع بعقله وإرادته. فاختص الوحي بتحديد الغاية والشرعة والمنهاج، واختص العقل بالفهم والإيمان وتجريد المعاني وتوجيه النفس إلى تبني إرادة التطبيق[١].

وعليه؛ فإنّ دور العقل في علاقته بالوحي يتعلق بإنجاز خلافة الإنسان على الأرض، ومهمة العقل في هذا الإنجاز تقوم على مرحلتين هما:

١. فهم الوحي على أساس اللغة والظرف والمقاصد، مستعينا في ذلك بالمعارف والعلوم، من أجل تحصيل صورة المراد الإلهي في الأوامر والنواهي.

٢. تنزيله على الواقع تطبيقا، وذلك على أساس العلم بمقاصد الأحكام والعلم بالواقع المعاش واستشراف المآل ضمن مؤشرات. فالتنزيل يهدف إلى جعل المراد الإلهي الذي حصلت صورته في الذهن قَيِّما على السلوك الإنساني ليصبح جاريا على مقتضى الأمر والنهي.

---

[١] انظر: الملكاوي، هل المرجعية للنقل أم للعقل؟، **جريدة الدستور الأردنية**، http://goo.gl/JLS0A1.

والتقصير في أحد المرحلتين أو الخلط بينهما يؤدي إلى إجراء الحياة على غير الصواب، ويؤدي ذلك إلى إلحاق الضرر بالخلق من حيث يقصد نفعُهم، فيقع الأمر على خلاف الهدي الإلهي[١]. والهداية الإلهية بما أنها تنقسم إلى: هداية توفيق، وهداية دلالة، فما يحصل للإنسان من الفهم الصائب والعمل الصالح يمكن أن نعتبره من النوع الأول، بينما يعتبر الوحي من النوع الثاني. ومنهاج الخلافة يقوم على تأسيس دلالي من الوحي أُوكِلَتْ مهمة إنجازه إلى العقل؛ ليقوم بالمواءمة العقلية بين القيم والواقع في مسيرة النهوض الحضاري وصولا إلى الواقع المنشود بتوفيق الله.

ثم إن **دور العقل أكثر ما يظهر هو في ترشيد مسيرة الإنسان بقيامه بالموائمة بين القيم العليا للنظام العام وتدبير الواقع المعيش**، وصولا بفقه الوحي والواقع إلى المتوقع المنشود.

ولما كانت المصلحة قضية كلية يندرج تحتها مجموع الضروريات والحاجيات والتحسينيات من القيم الخمسة المنتجة للقيمة الأسمى "صلاح الموجود البشري"، كانت نظاما مفتوحا لا ينغلق على نوع معين، ولا على مرتبة بعينها. إذ كل قيمة خاصة بمجالها ناقصة بمفردها، فالقيمة الاقتصادية مثلا لا تعالج المشاكل الاقتصادية إلا بملائمتها للطبيعة البشرية من خلال التوافق مع قيمة الواجب الاجتماعي أو الديني[٢]. ومن هذه الحيثية تكون المصلحة نسبية من حيث هي مسلك للصلاح، فتختلف بحسب الحال الخاصة بكل موقف، مما يضفي عليها خصيصة الشمول[٣].

وهكذا، تصبح "المصلحة" قيمة خلقية معيارية واحدة لجميع البشر؛ لأنها بالاستقراء غاية الجميع، وما يقابلها -يَمنع أو يُعِيق تحقيقها- فهو المفسد. ومن هنا تقرر في الشرع أن الفضيلة والرذيلة على حسب المصلحة والمفسدة، وكذلك الأحكام والثواب والعقاب مرتب على ذلك[٤].

وربما فضّل بعض الفلاسفة المحدثين مصطلح "الإشباع" للتعبير عن "القيمة" على مصطلح "المصلحة"؛ بناء على فهمها بالمعنى المألوف في "مذهب المنفعة"، ولكن المراد بالمصلحة في علم المقاصد هو أنها القيمة الأسمى من الإشباع؛ لشمولها بكلياتها الخمسة ومراتبها جميع أنواع الإشباع لدى الفرد والمجتمع في توافق تام مع المراد الإلهي.

والشاطبي قد نظر إلى فكرة اللذة أو المنفعة أو الألم والمضار بأنها كيفيات إضافية، بمعنى أنها منافع ومضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص أو قوم دون آخر، فالأكل مثلا نافع للإنسان ولاذ له، ولكن ذلك وفقا لشروط معينة كالحاجة إلى الطعام أو كونه لذيذا ولا يولِّد تناوله أو اكتسابه ضررا أعظم في الحال أو المآل.

---

[١] النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ص٧٩ وما بعدها.

[٢] قارن بما عند: علوان، **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي**، ص٩٥.

[٣] انظر: آل سعود، عبد العزيز بن سطام، **اتخاذ القرار بالمصلحة**، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٦هـ، ٢/٦٣١.

[٤] البقوري، **ترتيب فروق القرافي**، ص٣٩. لكن قد يجيء تخيير الشرع بين المصالح المتفاضلات تيسيرا علينا.

هذا يدل على أن اللذة في مفهوم بعضهم وجدان يصاحب إشباع الرغبات المؤقتة، أما **المصلحة فهي قيمة أسمى**[1] **تمْزج في نفسها: الموضوعية والخُلقية في آن واحد، وتعمل على تحقيق الذات على أصلح ما يكون لِنَيْل الغاية من وجوده**، بصرف النظر عن الكُلْفَة التي تنشأ عن رفض إرضاء النفس ببعض شهواتها المؤقتة أو الأنانية أو المخِلّة بالإنسانية.

وإذا كانت السياسة غالبا ما تقوم إما على القِيَم المثالية وإما على المنافع الواقعية، فإن الإسلام قَرَنَ بينهما عندما حكم بتغليب المصالح ضمن انسجام الرؤية بين الشرع والسياسة بحيث يراعى في المصالح الآنية ألاّ تضر بالمصالح المآلية والأخروية. والانتباه لهذا الأمر يمكّن الناظر من التفطّن إلى مكامن الفساد الخفية فيما يَظْهَرُ لنا بمَظْهَر المصلحة.

هذا المعنى يجعل الظاهرة السياسية كامنة في المجتمع ككل، ما يهمّش مفاهيم القوة والسلطة والنفوذ ويبقيها في نطاق الوسائل، لذلك قال بعض العلماء محقّا: "لو فرضنا حصول مصلحة الإمامة الكبرى بغير إمام، على تقدير عدم النص بها، لصح ذلك"[2]. ويَرفع من شأن القِيَم ويجعلها غايات للسلوك الإنساني عموما والسياسي منه خصوصا قوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة:١١)، وقوله: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا۟﴾ (الأنعام:١٣٢).

بناء على ما سبق يتبيّن معنى القيمة في المجال السياسي، وأنها تعني: المسلمات الضمنية للمصلحة الشرعية التي تشكل السلوك السياسي، والتي تُعَدُّ أيضا عوامل تفسيرية[3].

واستكشاف هذه العلاقة، ومن ثم القيم الحاكمة، ينبغي أن يكون على معايير موضوعية مستمدة من الخطاب الإلهي ذاته، حتى لا يحكم العقل على شيء دون تعقله أولا فيكون حكمه محكوما بالخطأ منذ البداية، ولأن المنظومة القيمية هي ظِلّ لرؤية العالم وصورته وفي إطارها يعمل، ويجب على العقل أن يتعقل الإيمان الذي يقدمه الوحي. وهنا نستنطق معاني القرآن الكريم ونستجلي آياته، فنجد أمراً عجيباً، أنه بنى قِيَمه العليا في الاعتقاد والتشريع والأخلاق على مفهوم "الحق"، فقال تعالى: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ (الإسراء: ١٠٥). بل إن المرء ليندهش حين يرى أن القرآن استعمل لفظ "الحق" في أكثر من مائتين وأربعين (٢٤٠) مرة، في أكثر من خمس وخمسين (٥٥) سورة، ابتداء من سورة "البقرة" وانتهاء بسورة "العصر"، وهو من بين الألفاظ العشرة الأولى التي تتكرر في النص القرآني

---

[1] علوان، **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي**، ص٩٦ و٩٧.

[2] الشاطبي، **الاعتصام**، (ط. دار ابن الجوزي)، ٤٢/٣.

[3] قارن بما عند: بيومي، د. محمد أحمد، **علم اجتماع القيم**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠م، نقلا عن ابن حميد وآخرون، **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**، ٧٧/١.

بصورة لافتة للنظر، ولفظ الجلالة "الله" أكثرها تكرارا كأول معنى تأسيسي للحق[١]، والذي هو بحق: الكمال المطلق وأصل الصلاح وقِيَمه العليا، كما تقول المدرسة الديكارتية أيضا[٢].

إن "الحق" يعبر عن حقائق الأمور، بداية بإقرار وجود "الحق" الأول بلا انتهاء، باعتباره أساساً للوجود كله، وأنه اعتمد في كل توجيهاته على مبدأ "توحيده"، إيمانا منا به في التكليف وفي المسؤولية وفي الجزاء، وفي الحكم بين الناس. و"التوحيد" هي القيمة العقدية العليا المنبثقة من أصل قيمة "الحق"، التي هي رأس الأمر في دعوة الأنبياء وأساس البناء في الحضارة الإسلامية. ثم تنطلق التهيئة الجسمية والنفسية للإنسان بـ"التزكية"؛ حتى يصلح ليقوم بمهمّة الاستخلاف بـ"العمران" على أحسن وجه.

والحَقّ يأتي بمعنى المطابقةُ والموافقة في اللغة[٣]، مع أن أصله من الثبات، فتقول: تحققتُ الشيء، أي: ثبت عندي، فيكون معنى الحق: مطابقة الحكم الثابت لحقيقة الواقع بما يدعوا إليه الحكمة[٤]. فمفرد الحق في القرآن الكريم ورد في سياقات التمايز والتمييز بين السليم والمنحرف في الاعتقاد والسلوك. ولذلك فُسِّر الحق في القرآن على أوجه أوصلها بعضهم إلى ثمانية عشر وجها، واقتصر آخرون على ما دون هذا العدد نظرا للتداخل الواقع بين بعض تلك الأوجه. وهذه الأوجه كلها "قيم" في ذاتها تنبثق من جوهر قيمة "المصلحة" المنبثقة من مفهوم "الحق"، كما أنها تشخِّصُ "الحق" في الواقع. ولذلك نجد "الحق" يطلق في القرآن على الله وتوحيده، وعلى كلامه المنزل، وعلى الحقيقة، والصدق، والحكمة، والعدل، والحقوق، والواجب[٥]. و"الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق في المعتقدات، وبما هو النافع في الأعمال التي تدخل فيها الاعتقادات"[٦].

---

[١] الكتاني، د. محمد، **منظومة القيم المرجعية في الإسلام**، منشورات إيسيسكو، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص١٦.

[٢] رسلان، د. صلاح الدين بسيوني، **القيم في الإسلام**، القاهرة، دار الثقافة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص١٣١.

[٣] الأصفهاني، **المفردات**، ص٢٤٦؛ وعنه: الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز**، ٤٨٤/٢.

[٤] راجع: العسكري، **الوجوه والنظائر**، ص١٨٦. ولذلك يطلق الحق على أمور:

أوّلا: موجِد الشيء بما تقتضيه الحكمة. ولذلك قيل في الله هو الحق، ولأنه الدائم المطلق.

ثانيا: الموجَد بحسب الحكمة، فَفِعْل الله كلُّه حَقّ لقوله: ﴿ما خلق الله ذلك إلا بالحق﴾ (يونس:٥).

الثالث: الاعتقاد المطابق لواقع الشيء في نفسه؛ وهو تعريف "الصحيح".

الرابع: الفعل والقول الحكيم؛ الواقع كما يجب في الطريقة والقدر والظرف.

انظر: الأصفهاني، **المفردات**، ص٢٤٦؛ والفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز**، ٤٨٤/٢-٤٨٦.

[٥] وقد ذكر الدامغاني (١٢) وجها، والعسكري (١٠) أوجه، وابن الجوزي (١٨) وجها.

انظر: الدامغاني، الحسين بن محمد، **الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز**، ت: محمد الزفيتي، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧م، ص ٩٤٦-٩٤٨؛ والعسكري، الحسن بن عبد الله (ت: نحو ٣٩٥هـ)، **الوجوه والنظائر**، ت: محمد عثمان، ط.١، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص١٨٦-١٨٨؛ وابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: ٥٩٧هـ)، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ت: محمد عبد الكريم، ط.١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص٢٦٥-٢٦٩.

[٦] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٣٤٧/١١ بتصرف يسير.

من مقتضيات مفهوم "الحق" بأبعاده المفاهيمية في النظرية السياسية الإسلامية أنه ما من مشرِّعٍ مسلم يستطيع أن يدعي لنفسه السلطة في تشريع المحتوى القانوني والأخلاقي دون الاحتكام إلى الوحي المنزل، وهذا المبدأ هو الأساس الذي يفرق بين هذه النظرية من غيرها في التشريع والممارسة السياسيَيْن.

يتبين من هذا، أن القيمة المطلقة ينبغي أن تكون موضوعية، تُحدِّد الشعور بدل أن يحدِّدَها. ويترتب علينا اكتشافه من قيّومية الكتاب، الذي هو عالميُّ الخطاب، لا اختراعه كما قد نفعل بالقيمة النسبية، ثم التفاعل مع المناهج المعرفية والحضارية استيعابا ونقدا وصولا إلى سموٍّ روحي وإبداع مادي.

وحين أعُد عن غيري القيم الثلاث: التوحيد والتزكية وعمران الكون، بأنها منظومة القيم العليا[١]، فإن هذا البحث يضيف جديدا حين يجعلها ضمن مشمولات قيمة "المصلحة" بمفهومها الشرعي الشامل البعد الدنيوي والأخروي، وأنها مستمدة من جوهر مفهوم "الحق" الذي ينبثق عنه القيم الأخرى كلّها.

هذا المفهوم الذي يقدمه البحث يؤكد خصائص التكامل بين القيم حيث تتأسس جميعها عليه، وتَضْمَن التزاوج بين المثالية والواقعية المثمر للصلاح. كما أن الترابط بينها يَظْهر أيضا حين نبيّن أن قيمة "التوحيد" تبقى حبيسة التجريد الفكري والإيمان الغيبي، وتتعطل وجودها في الواقع أو تنحرف عند التطبيق إذا لم تنبثق عنها قيمة "التزكية"، والتي بدون قيمة "العمران" لبناء المجتمع الحضاري قد تأخذ معنىً سلبيا وانسحابا من الحياة العامة. فإذا كان "الحق" هو الأساس لهذا البناء القِيَمي كله، فإن "التوحيد" هو رأس البناء العقدي وتفرعاته المعرفية، الذي يريح الإنسان من الحيرة والقلق والضلال، ويعطي لحضارتنا هُويتّها. أما "التزكية" فإنها عملية ارتقاء عملي بالشخصية الإنسانية وتفرعاتها النفسية والعقلية، وسموٌّ بها من ألوان الفساد والانحراف إلى مراتب التقوى والمسؤولية الاجتماعية. و"العمران" هو الصورة العامة للنظام الاجتماعي وتفرعاته الاقتصادية والسياسية، سعيا لاستخراج وتوظيف الطاقات البشرية والكونية في بناء المجتمع الصالح وتطوير حضارته. فنكون قد جمعنا في هذه المنظومة جوانب الحياة وما يتخللها من صور النشاط الإنساني، وبها تُستكمل عناصر رؤية العالم في التصور الإسلامي فيما يتعلق بالله والإنسان والكون. وبذلك يكون فقهنا وفكرنا قويما، والإتباع المنهجي للمبادئ والقيم والمقاصد يضمن سلامة البدء وحسن السير اتجاهَ الهدف[٢].

ومما تعني قيمة التوحيد أن الإسلام نظام مفتوح للعالم للدخول فيه أو في أمانه أو للتعايش في سلام، وأن الهداية الإلهية صالحة للناس جميعا، وهي تتجلى في النظام السياسي في وحدة الأمة في الرؤية والإرادة والعمل، وذلك بإيجاد ثقافة جامعة لرؤية العالم ومواجهة الوقائع والإنجاز الحضاري.

---

[١] ذكرها الراغب، ثم بلورها العلواني، وفصّل فيها الملكاوي.

[٢] انظر: ملكاوي، د. فتحي حسن، **منظومة القيم العليا؛ التوحيد والتزكية والعمران**، ط.١، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتب الأردن، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص١٢ و١٥ و١٨.

ومن قيمة التوحيد الأساسية في المنهجية الإسلامية في التفكير والبحث والسلوك، يتم التفريع المنهجي لمجموعة من مبادئ التكامل: بين الخلق والأمر، وبين العاجل والآجل، وبين الوحي والعقل والحس.

وتتجلى قيمة "التزكية" في المجال السياسي باعتبار مهمة الدولة تتميما لرسالة الرسل في تزكية المجتمع بالتوعية العلمية والتربية الأخلاقية، وتزكيتها بتطبيق الشريعة.

بينما تظهر أثر قيمة "العمران" في الحياة العامة بأنها تحدّد فقه العمل المادي، وتمثل الفهم المنشود لخطاب الله المتعلق بأفعال المُوَجّه إليهم، من حيث بيان ما يريده منهم ويصلحهم، لا سيما في عمل المجتمع المتعلق بنظم الإدارة والرعاية لشؤون الناس. وهي قيمة محورية في تحديد طبيعة الدولة وسياساتها المصلحية في مجالات الحياة المختلفة[١].

من التحليل السابق لمفهوم "المصلحة" نجد أنها غاية ووسيلة في آن واحد لكن باعتبارات مختلفة، فهي من ناحية ما يقصده العاقل مِن أن تكون حياته مستقيمة في الصلاح، ومن ناحية أخرى هي عبارة عن مجموع الوسائل التي من خلالها نصل إلى هذه الغاية ونُدِيمها. وأجمع أهل المقاصد أن هناك مراتبا ثلاثا تعمل معا للحفاظ على المصالح، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمّلاتها.

لكن كما قد تتزاحم الوسائل، فكذلك يمكن أن تتزاحم المقاصد والقيم مع بعضها[٢]، فقد تتزاحم الكرامة مع العدالة في واقع التطبيق، فلكي يأخذ الإنسان حقّه من الممكن أحيانا أن يخسر الحرية مثلا، فتصبح المعادلة: أي القِيمتين أعلى في ذاتها من حيث المرتبة، ومن حيث ضرورة الحال ونتائج المآل في شمول النفع ودوامه؟

فَيُعطى الأولوية لما يستجمع ثلاثة أوصاف: كونه الأهم، والعاجل، والممكن. والوصفان الأخيران يختلفان بحسب وضع الإنسان وحالِه، بينما تُستكشف الأهمية بمراعاة أمور خمسة[٣]:

١. شرف النوع؛ فتُرجح مصلحة حفظ الأرواح على الأموال.

٢. فالرتبة، فيقدم حفظ المال الضروري على حفظ المال الحاجي.

٣. فالقدر والمقدار، فيقدم حفظ المال الكثير والثمين على القليل والهيِّن الرخيص.

---

[١] انظر: **المرجع السابق**، ص٦٢-٦٣ و٧٨ و١٢٧.

[٢] كلٌّ من الكليات الخمس لها مراتب ثلاث، الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهذه المراتب لها جانبان: جانب إيجابي (وجودي) وجانب سلبي (عدمي) فتكون ستة، ولكل واحد من هذه الستة مكمل، فتكون اثنتي عشرة، وبما أن المقاصد خمسة، فهذا يعني أن درجات الترتيب ستكون ستين درجة. انظر تفصيلها عند: حميد، د. سلطان، **مقاصد الشريعة: كلياتها، ومراتبها، وطرق حفظها**، أطروحة دكتوراة (غير منشورة) من كلية الشريعة من الجامعة الإسلامية ببغداد، بإشراف أ.د. بشير الكبيسي، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ١٧٠ وما بعدها.

[٣] قارن مع ابن عبد السلام، **القواعد الصغرى**، ص٧١-٧٢ و٧٤؛ والبقوري، **ترتيب فروق القرافي**، ص٣٦-٣٧.

٤. فالحكم الشرعي الخاص؛ فيرجح درهم من الزكاة الواجبة على درهم من صدقة التطوع، وفي حالة التساوي كما في الإكراه على قتل الآخر أو قتله هو يبقى أصل حكم القتل.

٥. ثم قبول البدل؛ فتُقدَّم المصلحة التي تفوت مطلقا على التي تفوت إلى بدل، فيقدم حفظ عضو الإنسان على ماله (غير الضروري لسد العيش)، والماء الذي يكفي إما للشرب أو العبادة يُحفظ للشرب؛ لأن المال والوضوء إنما يفوت إلى بدل.

ويقول العز ابن عبد السلام رحمه الله تعالى: "فضائل الأعمال مبنية على فضائل مصالحها، والأمر بأعلاها كالأمر بأدناها في حده وحقيقته (من حيث هو أمر حَتْم)، وإنما تختلف رتب الفضائل باختلاف رتب مصالحها في الفضل والشرف. وتترتب فضائل الأجور على فضائل الأعمال المرتبة على مصالحها في أنفسها، أو فيما رتب عليها. وإذا شككت في فضل عمل أو في مرتبة عمل فاعرض مصلحته على رتب مصالح الفضائل فأيُّها ساوته ألحق به"[١].

والآلية الحاكمة لتشخيص المصالح والمفاسد المجتمعية ضمن تلك الأوصاف هي الشورى أو العقل الجمعي النوعي، ونزول آيتها في المرحلة المكيّة يفيد أنها نمط حياة على مستوى المشاكل والتحديات التي يمكن أن تواجه المجتمع والدولة، فيلزم تكاتف العلماء والخبراء والساسة لتحديد الممكن العاجل الأهم حتى ينفذ أولا؛ ليفتح الطريق لما يلحقه.

الخلاصة: أن العقل المقصدي ليس فقط هو الذي يساعد في تحديد القيم وفهمها على المستوى المعرفي، بل إنه يضع قواعد السير نحو فاعليتها السياسية أيضا على المستوى المنهاجي، وصولا إلى تحقيق مقصد صلاح الإنسان باستدامة نظام الأمة.

---

[١] ابن عبد السلام، **القواعد الصغرى**، ص٧٥-٧٦.

المبحث الثاني

مقصد إقامة العدل

يشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم العدل في الإسلام

المطلب الثاني: إقامة العدل في الإسلام

المطلب الثالث: منهج تحقيق العدل

تمهيد

العدل قضية يصعب الخوض فيها، ويستحيل السكوت عنها، وهو الكلّي الذي أطبقت على حسنه الشرائع الإلهية، والعقول الحكيمة، والفطر السوية، وتمدّح بادعاء القيام به الساسة العظماء، ولا تبلغ الحضارات أوج عزها، ولا ترقى إلى عز مجدها، إلا حين يعلو العدل تاجها.

الإدراك بالعدل الواضح من شأن الكبار والصغار، بلا استثناء، لكن الذي يحرّك الشعور والإرادة عقلا نحو طلب العدالة هو ليس إدراكنا أن العالم يفتقر إلى العدل الكامل، الذي لا يطمع فيه أكثرنا، وإنما الذي يدفع الجميع للمطالبة بالعدل هو ما يشاهد الكل ما حولنا من مظالم لا يختلف اثنان على إمكانية رفعها. وهذا الإدراك هو الذي يحثنا على التفكير في العدل والظلم باستمرار، بل هو لبّ نظرية العدالة أيضا. وقد حاول الذين كتبوا في العدالة "تقديمَ أساس فكري للانتقال من الإحساس العام بالظلم إلى التحليل الفكري الدقيق له"[1].

والحقيقة أن الإحساس بالظلم قد يدفع بالفعل إلى التحرك من أجل تخفيف وطأته، ولنيل القدر الأكبر الممكن من العدل، لكنه يبقى مجرد إشارة للعقل بأن يبحث باستمرار ويدقق أكثر في سلامة الاستنتاجات القائمة على أنها عادلة، وفي هذه النقطة بالذات يفيد الجميع الاستماع إلى الوحي المنزل.

إن البشر لم يختلفوا في نوع الصدق والعلم، كما تدافعوا في تشخيص نوع العدل، وتحديد ما الذي يعلي شأنه ويحقّق استمراره، وما الذي يحدّ من الجور ويرفع معالمه، مع كون العدل مطلوب الجميع، على مستوى التنظيري على الأقل، وكون جنسه أمر فطري يعرفه كل أحد.

من هنا كان العدل قاعدة من أهم قواعد الفلسفة الأخلاقية والسياسية في الإسلام، كأساس للتفكير العملي لإقامة الحق. ولا يشك عاقل بأن تحقيق العدل ملازم للسلام والأمن والاستقرار في أي مجتمع، ولذا كان أحد أبرز المثل الأساسية التي جاء بها الإسلام وأكّد عليها بنصوصه وأحكامه.

ولا يزال البحث جاريا في الفكر الإسلامي والعالمي يسهم في إرساء قواعد العدل في كل جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وغيرها، بنقد كل منطق للعدالة حتى يجتاز اختبار التدقيق لإيجاد ما يضمن خفض الظلم وإعلاء العدل في الممارسة العملية لصنع القرارات والتشريعات والسلوك.

---

[1] حاول أن يثبت هذا صاحب جائزة نوبل في الاقتصاد المفكر الهندي أمارتيا سن (Amartya Sen) في: **فكرة العدالة**، تعريب: مازن جندلي، ط.١، عين التينة، الدار العربية للعلوم ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ٢٠١٠م، ص٤٠ و٩.

ويحاول البحث هنا الاسهام إلى إرشاد التفكير العملي إلى ما ينبغي القيام به، بما يتناول بالدراسة من مفهوم العدل، وكونه مقصدا أساسيا للتشريع السياسي والنظام الإداري للدولة في الإسلام، مع الإشارة إلى معالم الحفاظ عليه طبقا لما يجده في الفكر الإسلامي ووثائق هيئة الأمم المتحدة.

المطلب الأول

مفهوم العدل في الإسلام

تبقى المقاصد مفاهيم نظرية لا تحتوي على أيّ فعالية إذا لم تصاحبها مقصد العدل الذي هو عنصر أساس في دائرة المقاصد الشريعة الأخرى. ويقابله الظلم الذي يمثل كل أشكال عدم الانصاف والانتصاف وعدم المساواة والاستغلال والقهر والطغيان، فجاء الإسلام ليعلن القضاء على الظلم بالعدل. ويسعى البحث إلى تجلية مفهوم العدل في اللغة، وفي استعمالات الوحي، واصطلاح العلماء.

الفرع الأول – العدل لغة والألفاظ ذات الصلة:

أولا – العدل لغة:

هو مصدرٌ، من عدلَ يعدل عدلا فهو عادل، ومعناه الاستواء[١] والعدالة، أي: ما قام في النّفوس أنّه مستقيم وهو خال من الجور. وقد يستعمل هذا المصدر استعمال الصّفات، فيقال: رجل عدل، أي ذو عدل، والعدل من النّاس هو المرضيّ المستقيم الطّريقة[٢].

إذن، فالعدل يأتي بمعنيين هما[٣]: أحدهما: المساواة، ويناقض التمييز، إذ يقال: قسموا بينهم على العدل، أي على المساواة. ثانيهما: الإنصاف، وهو ضد الجور، لأنه إعطاء الآخر مثل ما تعطي لنفسك، فيشمل الحكم بالحق، وإجراء الأمور على الحال المستقيم بين طرفي الإفراط والتفريط، وهو ما توجبه النفوس والعقول.

والعدل –بحسب الراغب– لفظة تقتضي باعتبار الهيئة معنى المساواة، وباعتبار الفعل التقسيط القائم على الاستواء. فالإنسان في تحرّي فعل العدالة يكون تام الفضيلة إذا حصل مع فعله هيئة مميزة لتعاطيه، فقد يقع فعله موصوفًا بالعدل، ولا يمدح به، نحو أن يقسط رياء أو توصّلًا إلى نفع دنيوي، فالعدل المحمود هو الذي يُتحرّى فعله تحريًا للحق عن سجية، من دون رياء ولا رغبة ولا رهبة[٤].

ثانيا – الألفاظ ذات الصلة:

من الألفاظ ذات الصلة بكلمة العدل: القسط والإنصاف، فهناك ترادف إجمالي بين هذه الألفاظ.

والفرق بين العدل والقسط كما يذكره العسكري هو أن "القسط: هو العدل البين الظاهر، ومنه سمي المكيال قسطا والميزان قسطا؛ لأنه يصور لك العدل في الوزن حتى تراه ظاهرا. وقد يكون من

---

[١] ابن فارس، **مقاييس اللغة العربية**، وذكر معنىً آخر هو الاعوجاج، ولكنه يرجع إلى معنى العدل حين يفقد.

[٢] انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ١١/٤٣٠؛ والزبيدي، **تاج العروس**، ٢٩/٤٤٤ وبعدها، مادة عدل.

[٣] علي حيدر، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، ٤/٥٩٣–٥٩٤.

[٤] الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٤٩.

العدل ما يخفى". فبينهما عموم وخصوص، يكون العدل أعمّ من معنى القسط بما يشمل في طياته من العدل الخفي، فكل قسط هو عدل، وليس كل عدل قسطا، بحسب هذا المفهوم.

أما الفرق بين العدل والإنصاف فهو أن الإنصاف يعني "إعطاء النِصف، والعدل يكون في ذلك وفي غيره، ألا ترى أن السارق إذا قطع قيل إنه عدل عليه، ولا يقال إنه أنصف"[١].

الفرع الثاني – دلالة العدل في الوحي:

تحدث القرآن الكريم عن "العدل" وجعله من مقاصده، يدعو إليه بلفظه و"القسط" و"الميزان"، وأحيانا بالأمر بإيفاء الكيل والميزان أو الوزن بالقسطاس المستقيم، وبالنهي عن ضده من الظلم والبغي والفساد. وقد استعمل "العدل" بمعنى المساواة والإنصاف والتعويض والاعتدال[٢]، في مقابل الظلم والبغي والفساد.

كذلك الأحاديث النبوية الثابتة أوجبت العدل وحرمت الظلم، منها الحديث القدسي عند مسلم: "يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا"[٣]، وقد استعملت لفظة العدل ومشتقاتها بنفس المعاني اللغوية ولم تخرج عنها.[٤]

الفرع الثالث – العدل في الاصطلاح:

يلاحظ الباحث أن الدارسين لموضوع العدل قد نهجوا في تجليتهم لهذا المصطلح مسلكين هما:

الأول: مسلك التعريف بالحد:

وهذا المسلك نجده عند بعض العلماء مثل ابن حزم عندما عرّف العدل بأنه: "أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه"[٥]، وابن تيمية حين عرّفه بأنه: "وضع الشيء في موضعه"[٦]، وقال المناوي: "العدل: الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط[٧]، وقيل غير ذلك لكن حول هذه المعاني.

الثاني: مسلك التعريف بالتنويع:

---

[١] العسكري، **الفروق اللغوية**، ص٢٣٤.

[٢] ملخص مما ذكر: الدامغاني، **إصلاح الوجوه والنظائر**، ص٣١٧-٣١٨.

[٣] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، البر والصلة والآداب، في باب تحريم الظلم، ١٩٩٤/٤ رقم ٢٥٧٧.

[٤] ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ١٩٠/٣، مادة عدل.

[٥] ابن حزم، علي بن أحمد الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، **الأخلاق والسير في مداواة النفوس**، ط.٢، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص٣٣.

[٦] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٥٦/٢٥؛ وابن تيمية،

[٧] المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص٢٣٨. وبنحو هذا المعنى قال الراغب: "العدل يجري مجرى النقطة من الدائرة فتجاوزها من جهة الإفراط عدوان وطغيان، وإليه الإشارة بقوله تعالى: (قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا)، والانحراف عنها في بعض جوانبها جور" وتفريط في الحق. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٥٣.

وهذه طريقة بعض المفسرين كالراغب، وتبعه السمين الحلبي، حيث قال: العدل ضربان:

-**عدل مطلق**: يقتضي العقل حسنه، ولا يكون في شيء من الأزمنة منسوخا، ولا يوصف بالاعتداء بوجه، نحو: الإحسان إلى من أحسن إليك، وكف الأذية عمن كف أذاه عنك.

-**عدل مقيد**؛ يعرف كونه عدلا بالشرع: ويمكن أن يكون منسوخا في بعض الأزمنة كالقصاص وأروش الجنايات... وهذا النحو هو المعني بقوله: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ [النحل:٩٠]، فإن العدل هو المساواة في المكافأة إن خيرا فخير، وإن شرا فشر، والإحسان أن يقابل الخير بأكثر منه، والشر بأقل منه[١].

وكتب عبد الملك بن مروان إلى ابن جبير يسأله عن العدل فأجابه: إن العدل على أربع أنحاء:

-العدل في الحكم، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾ (المائدة:٤٢).

-العدل في القول؛ قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟﴾ (الأنعام: ١٥٢).

-العدل في التعويض؛ قال تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ (البقرة: ١٢٣).

-العدل في التوحيد؛ قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (الأنعام:١) أي: يشركون[٢].

بمعنى أنهم ينحرفون عن العدل، بإشراكهم لله وليس له شريك في الملك؛ إذ كيف يسوى في الحكم والحق بين الخالق والمخلوق، والخالق هو مصدر الإيجاد والرعاية والامداد بالهداية. لذا يعظ لقمان ابنه في العدل فيقول: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان:١٣).

وقال القاضي ابن العربي: **العدل بين العبد وربه** بامتثال أوامره واجتناب مناهيه، **وبين العبد ونفسه** بمزيد الطاعات وتوقي الشبهات والشهوات، **وبين العبد وغيره** بالإنصاف[٣].

أما في السياق الفلسفي، فقد شهد تاريخ الأفكار التي تتناول العدل حالة من الشد والإرخاء بين اعتباره أساليب "التعامل بالمثل" واعتباره ضمن "نظريات الغائية" التي تأسست على قول أفلاطون أن كل شيء في الطبيعة مقصود منه هدف معين. ومن ثم كان "مذهب المنفعة" الذي يقول بأن الهدف المنشود هو تحقيق أقصى قدر ممكن من السعادة للإنسان. كما طُرحت أفكار أخرى لها صلة بـ"الواجب" الأخلاقي، تقول بأن العدالة قضية واجبات صارمة تتماشى مع مفهوم الحق سواء كانت نافعة أم لا[٤].

---

[١] الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٥٠-٢٥١؛ والحلبي، **عمدة الحفاظ**، ٣٧/٣. ويرى الراغب أن من نظر إلى العدل والجور باعتبار النوع الأول قال يعرفان بالعقل قبل الشرع، ومن نظر باعتبار النوع الثاني قال لا يعرفان إلّا بالشرع. ثم عاد ليقرّ على سبيل الاجمال أن "الشرع مجمع العدالة، وبه تعرف حقائقها، ولو توهّمْناه مرتفعًا لكان يؤدي إلى أن لا يكون عدل على الحقيقة في شيء من جزئيات الأفعال، ولا يكون في كثير من كلياتها".

[٢] الأزهري، **تهذيب اللغة**، ١٢٤/٢.

[٣] ابن حجر، **فتح الباري**، ٤٨٠/١٠.

[٤] جونستون، ديفيد، **مختصر تاريخ العدالة**، تع: مصطفى ناصر، الكويت، عالم المعرفة، ٢٠١٢م، ص١١-١٢.

ويحسب أكثر النظريات الحديثة تطورا حول العدالة في العصر الحديث، وهي نظرية الفيلسوف الأميركي جون راولز في كتابه "نظرية العدالة" (Theory Of Justice)، فإن العدالة سلوك تنظيمي، تعني: إيصال الإنصاف إلى أكبر عدد ممكن من الناس من خلال المؤسسات التي يسلم لها المواطنون عرفا وعملا بأنها هي التي تحدّد القيم[١].

ويعرِّف راولز العدالة (من حيث صلتها بالمؤسسات الاجتماعية) بأن المؤسسة تكون عادلة: "عندما لا تقوم بأي تمييز تعسفي بين الأفراد في تخصيص الحقوق والواجبات، وعندما تُحّدد توازنًا مناسبًا بين المطالب المتنافسة على فوائد الحياة الاجتماعية. هذه العدالة هي إذن إجرائية محضة، بمعنى أنه لا يوجد معيار مستقل للعدالة، وأن ما هو عادل يعرف بنتيجة الإجراء المنصف نفسه"[٢].

وطبقا لمفهوم "العدالة كإنصاف" الذي يقدمه رولز، فإن مبادئ العدالة الأكثر معقولية هي تلك التي تتحصل من اتفاق متبادل بين اشخاص في شروط تتصف بالإنصاف. فهي نظرية ناشئة من فكرة العقد الاجتماعي، ولا تجيز اللامساواة في الثروة والدخل إلا لمنفعة الأدنى في سلم الاقتصاد، المحتاج. والمبادئ التي يعتمدها راولز لنظريته "العدالة كإنصاف" ناتجة من بناء هرمي مؤسس ابتداء على "مبدأ الحرية على قدم المساواة"؛ لتكريس الحريات الأساسية الأولى لكل فرد، ثم يأتي بعدها الحرص على "مبدأ تكافؤ الفرص" المرتبط بإتاحة فرصة منصفة للحصول على الوظائف والامتيازات بوجود معينة لدى كل فرد، وأخيرا يعتمد على "مبدأ الفارق" أو اللامساواة المنصفة؛ ليدافع عن مصالح الفئات الأقل حظا في المجتمع حتى تتحسن وضعيتها النهائية أكثر عدالة من الوضعية الأولية[٣].

واذا كانت نظرية راولز قد لاقت رواجا كبيرا لدى أنصار الديمقراطية الاجتماعية، فإنها أيضا قد واجهت انتقادات حادة من قِبَل مفكرين عالميين أمثال أمارتيا سن، الذي لا يرتضيها بسبب اقتصارها على صيغة "السلع الاجتماعية الأّولية" المتمثّلة في: الحريات الأساسية وفُرص الحصول على الوظائف الاجتماعية والامتيازات السوسيو- اقتصادية المختلفة، في حين أن الذي يهُم الأفراد حقا هو "القدرات الأساسية" على الانتفاع من هذه السلع الاجتماعية الأّولية، والاختيار الحّر بين أنماط الحياة المختلفة الممكنة، التي يعّرفها سن بكونها "قدرة المرء على القيام بأشياء أساسية، من قبيل توفير الطعام والكساء والمسكن، والتنّقل، والتعليم، والعلاج. وعليه، فإن اللامساواة بالنسبة إلى سن تتمثل في عدم تحقيق القدرات الأساسية لدى فئات معّينة من المجتمع، هي الأكثر حرمانًا، بينما من الممكن درء حالات التفاوت هذه بمنح القدرات الأساسية لكل فرد في المجتمع بشكل متساوٍ[٤].

---

[١] مستفاد الدكتور رضوان السيد في برنامج: **العدل وعمارة الأوطان**، المرجع السابق نفسه.

[٢] دياني، مراد، اتّساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة، **مجلة عمران**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد ٥، صيف ٢٠١٣، ص٢٥-٥٠.

[٣] انظر: دياني، المرجع السابق، ص١٦.

4 Sen, Amartya, Equality of What? in: The Tanner Lectures on Human Values (Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 218.

نقلا عن: دياني، المرجع السابق، ص٢٠.

المطلب الثاني
إقامة العدل في الإسلام

العدل هو الحجر الأساس لحكم رشيد وحضارة مستدامة في المنظور الإسلامي. وسيحاول البحث هنا تجلية النظر عن مقصدية العدل في الإسلام، مبيّنا معها درجات هذا القيام ومجالاته.

الفرع الأول – مقصدية العدل:

لقد نص على مقصدية العدل جلّ من كتب في المقاصد من العلماء والباحثين بطرق مختلفة.

ومن الفقهاء الأقدمين الذين اشتهروا بالتنصيص على مقصدية العدل هو ابن تيمية[١]، فقد عدّ العدل مقصدا عاما للتشريع الإسلامي، منتقدا مَن قبله مِن العلماء في حصرهم المقاصد في خمسة، ومن أشهر العلماء المعاصرين الذين وافقوا شيخ الإسلام في اعتبار العدل مقصدا عاما يدخل في كل شؤون الحياة هو القرضاوي[٢] وابن بيه[٣].

بينما اعتبره بعض الباحثين مقصدا مكمّلا لحفظ الضروريات[٤]، وهناك من يعترض على ادخال مفاهيم جديدة كالعدالة وغيرها في المقاصد، ويرونها متضمنة في النظرية القديمة[٥].

وكلام ابن تيمية ومن وافقه صحيح في الأصل من حيث التجريد الذهني للعدل المطلق، وأنه أبرز مسوّغ لتعهيد السلطة لطائفة من الناس، ولكن العدل من حيث جَعلِه عدالة مطبقة في المجتمع هو أشبه بالمقاصد العامة للسياسة في الحكم؛ إذ الدولة هي الجهة المخوّلة من الأمة ببيان عدل الحقوق والواجبات وفق الشرع، وإعلانه بين الناس من خلال وسائل الدولة، ثم تنفيذها بينهم عبر المؤسسات المختصة. فكان حق العدل أن يكون بين المقاصد النظامية والاجتماعية العامة للتشريع الإسلامي، وبذلك نكون قد تفادينا الاعتراض الموجه لمن يريد إضافته على الأجناس الخمسة. لذلك يعدّ العدل أهم مطلب للسياسة، ويعتمد على تطبيقه صحيحا استقرار الدولة ونموها الاقتصادي.

وقد صرح الدكتور الخادمي أن العدل مقصد السياسة الشرعية إلى جانب حفظ الدين والأمن[٦].

وينبغي أن نعلم أن **العدل هو مقصد تكويني** أيضا، قبل أن يكون مقصدا تشريعيا، يدل على هذا قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ۝ أَلَّا تَطۡغَوۡاْ فِي ٱلۡمِيزَانِ ۝ وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ وَلَا تُخۡسِرُواْ

---

[١] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٨/ ٢٦٣؛ والبدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص٢٧٦-٢٧٨.

[٢] انظر: عودة، **مقاصد الشريعة عند القرضاوي**، ص٦٤.

[٣] انظر: ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، **مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات**، ط.د، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٠م، ص٧١.

[٤] انظر: البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص٢٧٨.

[٥] منهم الدكتور علي جمعة، انظر: عودة، **مقاصد الشريعة للمبتدئين**، ص٥٨.

[٦] انظر: الخادمي، **المقاصد الشرعية؛ تعريفها وأمثلتها وحجيتها**، ص٧٧-٨٠.

ٱلْمِيزَانَ ﴾ (الرحمن: ٧-٩)، قال الراغب: "عبر عن العدل بالميزان إذ كان من أثره ومن أظهر أفعاله الحسية... أي: لو كان شيء من موجودات العالم وأصوله زائدًا عما هو عليه أو ناقصًا عنه، لم يكن منتظمًا هذا النظام"[١]. وكونه كذلك معناه تكليف العباد بأن لا يفسدوا العيش فيه بالظلم وهضم الحقوق.

يدل على كون العدل مقصدا كونيا وتشريعيا أيضا، الحديث القدسي الذي يقول الله تعالى فيه: "يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا"[٢]، بمعنى أن العدل هو ما يتصف به الله في التكوين والتشريع، وبمقتضاه كلّف العباد.

ومما يلفت الانتباه، العناية الفائقة للقرآن الكريم بالتأكيد على مقصد العدل في مكيّ القرآن ومدنيّه، وتحذيره من الظلم فيهما، بصيغ مختلفة من حيث العموم والخصوص، ومع من نحبهم ومع الذين نحمل لهم الشنآن، وفي كل الأحوال من السلم والحرب، في الأقوال والأفعال، ومع النفس والغير؛ ليدلّنا على أن نظام الشرع يقوم ويدور عليه، فكذلك ينبغي أن تكون جميع اجتهاداتنا، وخاصة السياسية منها. وهذا يعني أننا لسنا مقيدين فيها إلا بـ: نصوص الوحي مع تحري المصلحة الراجحة على سبيل العدل[٣].

العدل من حيث هو مقصد تشريعي يمتدّ طبيعيا من وظيفة النبوّات، ويتفرع عنها، و"المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب هو أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه"[٤]، وجميع أجناس المقاصد الكلية الخمسة لا تتحقق إلا بالعدل، وعلى رأسها الدين والتوحيد الذي هو أسمى الغايات وأول الضروريات، بينما تأتي إرادة العلو في الأرض مقرونة بالفساد.

وهنا نشير إلى أن مفهوم العدل لا يحصر في العدل القانوني؛ إذ القوانين يمكن أن تكون ظالمة، ومثلها قد تمثل العدالة المضافة إلى تشريع ما، لكن يظل العدل الذي يعرف بالعقل والذي يعرف بالوحي هو المعنى الأسمى، الذي يجعل القانون قابلا للإصلاح؛ ليتجه في تشريعاته نحو تحقيق الحقوق والدفاع عنها. وأساس الوصول إلى بعض مقتضيات هذا المفهوم المجرد هو الموضوعية وإحكام التشاور.

وعليه، تتبع الحاجة الماسة لتفعيل المقصد المتفرع عن كل من العدل والتساوي في الكرامة، وهو الشورى، باعتبارها مقصدا تنظيميا دستوريا يسهم في التمييز بين الخير والشر بين الصواب والخطأ، وبين العدل والظلم، وفي الموازنة بينها لاستخراج الأحسن والأصوب والأعدل، وفي الخروج من الأهواء والاعتبارات الذاتية؛ تحقيقا للعدالة بالإنصاف والانتصاف، وإشاعة لمناخ الحرية بتحرير الطاقات الفكرية في البناء والإبداع، ومنعا للاستبداد والبغي والطغيان بتنزيل ما تم التشاور حوله على الواقع.

---

[١] الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٤٩.

[٢] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، البر والصلة والآداب، في باب تحريم الظلم، ٤/١٩٩٤ رقم ٢٥٧٧.

[٣] انظر: عبد الخالق، فريد، **في الفقه السياسي الإسلامي**، ط.١، القاهرة، دار الشروق، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص١٩٩.

[٤] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٨/ ٢٦٣.

وينبغي الفرق هنا بين فريضة العدل كمقصد أساسي ثابت في كل ميادين الاجتماع والثروات، وبين النظم التي تحقق هذا المقصد، فإنها وسائل تقبل التغيير والتطوير وآليات وتراتيب ومؤسسات يبدعها الناس ويطوّرونها لتكون أكفأ على تحقيق مقصد العدل. لذلك كان المسلمون منذ الفجر الأول لتاريخهم منفتحين أمام تجارب الأمم والحضارات والتفاعل معها في ميادين النظم، فأخذت الدولة الإسلامية نظام "تدوين الدواوين" من الروم لتحقّق الكفاءة لتطبيقات الجهاد، وأخذت "وضائع كسرى" أنوشروان العادل (ت:٥٧٩م) لتنظيم بعض أمور الاقتصاد والضرائب والخراج؛ لتكون أوعية للشريعة وآليات لتحقيق مقاصدها في الاجتماع الإنساني، بما أنها كانت أفضل الأنظمة الموجودة آنذاك[١].

وما دامت الحقيقة القرآنية تقول بأن الله تعالى أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالعدل، فإنه إذا ظهرت أمارات العدل وتبين وجهته بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، إذ لم يحصر القرآن طرق العدل في شيء ونفي غيرها التي هي مثلها أو أقوى منها، بل بيّن أن ما شرعه من الطرق المقصود منها إقامة العدل، فأي طريق استخرج بها العدل فهي من الدين، ولا يقال إنها مخالفة له[٢].

ومن مقتضيات هذا الأسّ العظيم من أسس الدولة في الإسلام: المساواة بكلّ معانيها وفروعها أمام الشرع، كما أن المساواة الذاتية من مقتضيات الكرامة، وقد سبق الحديث عنها في مبحث الكرامة.

فيما يلي سيهتم البحث بأهم النصوص الشرعية والأثار المروية عن العلماء التي تستبطن **إثبات كون العدل مقصدا للشرع في السياسة والحكم**، وتعظيما للفائدة سيقسمها الباحث إلى ثلاثة نقاط رئيسة هي: القيام بالعدل أداء للفرض، وسبب الألفة الجامعة، وشرط بقاء الدول ونمائها.

١. القيام بالعدل أداء للفرض:

الأصل الذي يوجب القيام بالعدل ويجعله مقصدا تشريعيا، وبخاصة بالسياسة الحكومية، هو ما يسمى بآية الأمراء التي يقول الله تعالى فيها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ (النساء:٥٨)، أي: إن الله يأمر البشر عموما، والمؤمنين بهذا الخطاب الإلهي خصوصا، بصفتهم أمناء في الأرض أن يتحملوا مسؤولية احترام قوانين الطبيعة وضمان العدالة في تسخير الموارد الطبيعية وتوزيعها، وبما أن القائم بهذا الواجب هو السلطة النائبة عن المجتمع، فإن الآية توجهت إليها بشكل مباشر بهذا الأمر، وأجمع العلماء "على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل"[٣]، من غير أيّ تمييز بين البشر، كما هو ظاهر من كلمة "الناس".

ومما يدل على وجوب العدل أيضا الآيات المتكاثرة الواردة في مذمة الظلم، ومنها ما جمعت بين الأمر بالعدل وبين النهي عن الظلم حتى في حالة العداوة، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ

---

[١] انظر: عمارة، د. محمد، **في النظام السياسي الإسلامي**، ط.١، القاهرة، مكتبة الإمام البخاري، ٢٠٠٩م، ص١٣-١٤.

[٢] ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، ١٥٣/٣.

[٣] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١١٠/١٠.

قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: ٨)، أي: "لا يحملنكم بغض أقوام على ترك العدل، فإن العدل واجب على كل أحد، في كل أحد، في كل حال[١]، والظلم محرم مطلقا لا يباح قط.

ومن الآيات التي أمرت بالعدل وجرّمت الظلم في آن واحد، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ (النحل:٩٠)، وإن كون الآية مكية النزول يشير إلى أن المراد بالعدل هنا هو المطلق، الذي يتناول معاني الإنصاف وعدم الإجحاف وعدم تجاوز الحق قولا وفعلا في كل موقف ومناسبة، وليس العدل القضائي، وإن كان هذا من مشمولات الإطلاق.

ويَحْسُن التنبيه إلى أن الآية جمعت بين مقومات الحياة الطيبة، وتتمثّل في **العدل والإحسان والأرحام** و**الحد عن الفساد**. لذا تعدّ أجمع آية، قال ابن عاشور في تفسيرها: "لما جاء أن هذا القرآن تبيان لكل شيء، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين، حسن التخلص إلى تبيان أصول الهدى في التشريع للدين الإسلامي العائدة إلى الأمر والنهي، إذ الشريعة كلها أمر ونهي، والتقوى منحصرة في الامتثال والاجتناب، فهذه الآية استئناف لبيان كون الكتاب تبيانا لكل شيء، فهي جامعة أصول التشريع"[٢].

وبناء على الآية الأولى، التي تؤكّد مضمونها كثير من الآيات، نص العلماء أن القيام بالعدل في الحكم بالحق والإنصاف في توزيع أمانة الوظائف، هو "جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة"[٣].

المثير للإعجاب هو إطلاق الآية السابقة للعدل والأمانة من أي قيد يعرّفهما، ولعل ذلك تفويض لفطرة الإنسان وعقله الموضوعي بأن يستشعرْهما، وقد تعتبر دلالة ضمنية لـ"قدرة الإنسان على الإحساس بالعدالة". وهي قدرة مرتبطة بحسب أرسطو في كتابه "السياسة" بقدرته "على التعبير عن المكسب والخسارة، وبهذا يتم التعبير أيضا عن الإحساس بالعدالة والظلم"[٤].

ومن هنا قامت التعاملات بين البشر أساسا على "التبادل المتوازن"، وهكذا تم الاصطلاح على المعيار النقدي لأغراض تحقيق العدالة في التبادل، إذ حين يفقد التبادل هذا التوازن يشعر الإنسان بالظلم. ما يعني أن بإمكان البشر أن يتفقون على معايير أساسية بشأن العدالة، وعدم الاتفاق عليها يعطي فرصا للصراع إحساسا بالظلم.

من هنا قال الراغب أن القائمين بالعدل في دنيا الناس هم ثلاثة:

الأول: حاكم من الله تعالى، وهو الكتاب المنزل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

الثاني: العامل والآمر به: وهو كل والٍ عدل يحكم بين الناس بالحق.

---

[١] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، (ت سلامة)، ١٢/٢؛ وأصل الكلام لابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص٤٢٥.

[٢] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٢٥٤/١٤. وقد بَنى العز بن عبد السلام كتابه "شجرة الأحوال"، على هذه الآية.

[٣] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٤٦/٢٨.

[٤] نقلا عن: جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ص٢٥، وانظر ما أثبتناه أعلاه بعد هذه الفقرة في ص٤٩.

الثالث: النقد المعتبر به في تقييم الأشياء والأعمال والأدوار[١].

والهدف من الأمور الثلاثة تقرير الحقوق والحريات بيانا وإعلانا، وتمكين الفرد والجماعة منها.

٢. القيام بالعدل سبب الألفة الجامعة:

ما تقدم من البيان يأدي إلى نتيجة مفادها أن القيام بالعدل سبب الألفة الجامعة بين المشتركين في نظامه. وإدراكا لهذا المعنى الخطير ينقل الماوردي عن بعض الحكماء قولهم: "بالعدل والإنصاف تكون مدة الائتلاف"[٢]. وقيل أيضا: "العدل خليفة المحبة، يستعمل حيث لا توجد المحبة. ولذلك عظم الله تعالى المنة بإيقاع المحبة بين أهل الملة، فقال تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾ (الأنفال:٦٣)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ (مريم:٩٦)، أي: محبة في القلوب"[٣].

وبهذا نكون قد أجبنا على وجه الاجمال عن السؤال الذي يمكن طرحه هنا، وهو: **لماذا نجد العدل محمودا ومحبوبا عند جميع الناس مع اختلاف شرائعهم؟** فإنهم يمدحون القائمين به، ويحبّونهم. ذلك؛ لأن العدل تعرفه العقول وتحسّ به الفطر السليمة، وإنما أرسل الأنبياء عليهم السلام بنوع من العدل الخاص في المصالح إضافة إلى العدل الفطري، وأقاموا قانونه الذي لا تقوم مصلحة العالم على أحسن وجه إلا به[٤]. إعانةً من الله تعالى للإنسان على الصمود بتفكيره على الصواب العدل، كي لا يضعُف أمام نزغاته ونزواته التي تثيرها في نفسه الشبهة والشهوة فينحاز للظلم، فجاء الشرع يمدّه بما يضمن الحفاظ على العدالة من التزكية الروحية والأحكام العدلية.

من هنا، صح القول المتكرر كثيرا في الأدبيات الإسلامية المتعلقة بالسياسة أن العدل هو "إحدى قواعد الدنيا التي لا انتظام لها إلا به، ولا صلاح فيها إلا معه"[٥].

٣. القيام بالعدل شرط البقاء والنماء:

إن العدل شرط بقاء الدول ونماءها؛ لأنه يترتب على انعدام العدل نقيضه، وهو الظلم، وبه يحصل النقص في العمران. يقول ان خلدون: "ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك، وكل من أخذ ملك من أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلم، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو

---

[١] الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٥١.

[٢] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص١٣٩.

[٣] الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٥٧.

[٤] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **الرد على المنطقيين**، بيروت، دار المعرفة، ص٤٤٢.

[٥] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص١٣٩.

مادتها؛ لإذهابه الآمال من أهله". ثم قال: "هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري. وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال"[١].

وقديما قد قيل في الحكم: من عدل فِي سُلْطَانه اسْتغنى عَن أعوانه، وقال بعض الْحُكَمَاء: الْملك يبْقى على الْكفْر، وَلَا يبْقى على الظُّلم، وأنشده بعضهم شعرا، فَقَال:

عَلَيْك بِالْعَدْلِ إن وليت مملكة وَاحْذَرْ من الْجور غَايَة الحذر

فالملك يبْقى على الْكفْر البهيم وَلَا يبْقى مَعَ الْجور فِي بَدو وَلَا حضر[٢].

وهذا واضح؛ إذ العدل نظام كل شيء، وميزان الله في أرضه[٣]، فإذا أقيم أمر الدنيا بالعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من حظ، ومتى لم تقم بالعدل لم تستمر ولم تبقي، وإن كان صاحبها مؤمن. يقول ابن تيمية: "وأمور النَّاس إنما تستقيم فِي الدُّنْيَا مَعَ الْعدْل الَّذِي قد يكون فِيهِ الِاشْتِرَاك فِي بعض أنواع الْإِثْم، أكثر مِمَّا تستقيم مَعَ الظُّلم فِي الْحُقُوق وإن لم يشْتَرك فِي اثم. وَلِهَذَا قيل: ان الله يُقيم الدولة العادلة وإِن كَانَت كَافِرَة، وَلَا يُقيم الظالمة وان كَانَت مسلمة. وَيُقَال: الدُّنْيَا تدوم مَعَ الْعدْل وَالْكفْر، وَلَا تدوم مَعَ الظُّلم والاسلام"[٤].

وهنا يطرأ **إشكال** لا بد من الجواب عنه، وهو: هل معنى هذا الكلام أن العدل والإسلام يفترقان؟

والجواب عليه هو: أن تطبيقنا لإسلامنا قد يكون جزئيا، لا كاملا، مثل أخذنا في الاعتقاد توحيدَ الخالق سبحانه وأداءنا لحق العبادة المحضة له كالصلاة، وتركنا لأداء حق الله في الحفاظ على حق الغير وتعويضه عليه عند الاعتداء. والذين يطبقون العدالة فيما بينهم بإنصاف بعضهم بعضا في الحقوق المختصة بكل واحد منهم، فإنهم يحمدون بقدر أخذهم بهذه الخصلة الإنسانية الحميدة التي أوجبها الإسلام، وإن لم يؤمنوا به، فهم في تلك القضية متفقون مع ما يطلبه الإسلام. فالعدل لا يفترق عن الإسلام عندما نأخذ بكماله، ويفترق عنه في تديننا به بقدر ما نتخلى عنه فهما وتطبيقا.

ومحصل الكلام عما سبق من النصوص والأقوال المأثورة تدل على أمرين هما:

الأول: القيام بالعدل هو الغاية العملية من تطبيق الشريعة؛ إذ "أحكام الدين تدور عليه"[٥].

الثاني: القيام بالعدل هو الهدف الفعلي الأساس من السياسة الشرعية وممارسة السلطة[٦].

---

[١] ابن خلدون، **مقدمة ديوان المبتدأ والخبر**، الفصل ٤٣، ص٣٥٥ و ٣٥٦.

[٢] أنظر: الماوردي، علي بن محمد الشافعي (ت: ٤٥٠هـ)، **درر السلوك في سياسة الملوك**، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، الرياض، دار الوطن، ص٩٣-٩٤. وينسب البيتين لكاتب الدولة السامانية أبي الفتح البُستي (ت: ٤٠٠هـ).

[٣] ابن الحداد، محمد بن منصور بن حبيش (ت: بعد ٦٧٣هـ)، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، ط.١، مكة-الرياض، مكتبة نزار-مصطفى الباز، ١٩٩٦م، ص١١٩.

[٤] ابن تيمية، **الاستقامة**، ٢/٢٤٦-٢٤٧.

[٥] انظر: المناوي، **التيسير بشرح الجامع الصغير**، ٢/١١٨.

[٦] انظر: قاسم، **السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث**، ص١٤٠.

الفرع الثاني – درجات العدل:

إن العدالة في الإسلام وفي غيره هي عبارة عن ثلاثة مجالات هي:

١. **عدالة التعيين:** وتعني تعيين الحقوق، فالشرع لما نزل قدّم للناس حقوقهم والواجبات، وهذا ما تحاول أن تقدمه أيضا الدساتير والأنظمة والقوانين الوضعية.

٢. **عدالة التبيين:** وتعني بيان حقائق العدل للناس، فلا يكفي تعيين الحقوق دونما أن نعلنها للناس ليعرف كل شخص حقه ومستحقه. وإن الحكمة وراء إنزال الكتب وإرسال الرسل هي أن يتبيّن للناس حقوقهم وواجباتهم (النحل: ٤٤)، وإلا فهي كانت معيّنة عند الله، حتى لا يبقى للناس حجة في عدم الاستقامة عليها بعد البلاغ المبين (النساء:١٦٥)، ولذلك تهتم الدول بما يسمى اليوم بـ"الجرائد الرسمية" ليطّلع الناس على حقوقهم.

٣. **عدالة التمكين؛** وتعني تمكين الناس من حقوقهم بإيجاد مؤسسات قادرة على ضمان الحقوق على التساوي كحق الحياة الكريمة وصيانة الأموال واحترام الحرمات، وعلى الحكم بمقتضيات العدل كعدالة التوزيع والتكافؤ في الفرص[١].

وبناء على ما تقدم، يمكن أن نجعل شروط العدل ثلاثة: قانون عادل، ووعي ثقافي به، وقضاء نزيه يطبقه. ما يقتضي استقلالية سلطة القضاء عن سلطتي التشريع والتنفيذ.

الفرع الثالث – مجالات العدل:

إن العدل هو واجب التطبيق على مستوى جميع نواحي الحياة؛ السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والقضائية، وعلى مستوى مؤسسات الدولة، وعلى مستوى الأفراد بدون استثناء، وهذا باعتباره قيمة عليا يجب التعامل وإنشاء العلاقات على وفقها في المجتمع البشري الذي يسوده الإسلام، لكن عناية الدراسة موجهة بالدرجة الأولى إلى العدل في الحكم. ولما كانت الجزئيات التطبيقية للعدل غير واضحة تماما، كان من مقصود الشرع من تشريعه بيان العدل في توزيع الأمانات والحكم بالحق بين الناس.

وعلى العموم، فإنه يمكن تلخيص مجال العدل الحكومي في أمرين هما[٢]:

١. **التوزيع بإنصاف:** ويعني المساواة في توزيع المنافع الاجتماعية والحقوق والواجبات من حيث كيفية الحصول على الحقوق في تناسب مع الجهود والأدوار التي يؤديها الإنسان في المجتمع. وفقدان العدل بهذا المعنى يولده الفساد والاستبداد؛ إذ لا يمكّن المواطن من الحصول على الحقوق والقيام بالواجب بحرية، ومن أوائل الواجبات هو الدفاع عن الحقوق.

---

[١] برنامج الشريعة والحياة، **العدل وعمارة الأوطان**، مقابلة مع ابن بيه، منشورة بموقع الجزيرة بـ: ٢٠١٢/٩/١م.
– انظر الرابط المختصر للمقال: http://goo.gl/HhVcy1.

[٢] ذكر الماوردي أن الانصاف والانتصاف هما نصف قواعد السياسة العادلة، والنصف الآخر هما: الرغبة والرهبة. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملوك**، ص١٨١ وبعدها؛ ودرر **السلوك في سياسة الملوك**، ص٩٣ وبعدها.

٢. **التعويض بانتصاف**، ويعني استعادة المساواة في المجتمع، وذلك عندما يقع ظلم أو عدوان على الأفراد، وهذا يقتضي إيجاد مؤسسات قضائية مستقلة وظيفتها إرجاع الحقوق لأصحابها، بتقدير الضرر أولا ومن ثم تعويضه اعتمادا على القوانين.

ويعبّر اليوم بعضهم عن هذين المجالين بـ: العدالة التوزيعية، والعدالة التصحيحية[١].

وننبه هنا إلى أن الحكم بالعدل بين الناس يتناول السلطات الثلاث في الدولة؛ من حيث يشتمل على ما يختص بالجانب التشريعي لمراعاة أحكام الشرع الجزئية في إطار الأصول والمقاصد التي تتفرع عنها، وعلى ما يختص بالجانب القضائي عن طريق الدعاوى والفصل فيها لإنصاف المظلوم، وعلى مجال السلطة التنفيذية لأداء الأمانات الوظيفية واختيار الأكفاء بعد المساواة التامة بين الجميع في طريقة الحصول عليها، وعدم الإخلال بواجباتها نحو الشعب والأمة والإنسانية[٢].

ومن خصائص التشريع الإسلامي أنه يملك العدالة في تشريعه، ولذلك يطالب بإقامته، وتشمل عدالته كافّة شؤون الدولة في الإدارة والتشريع والاقتصاد، ومن واجب دولة المسلمين إقامة هذا العدل الشامل، والالتزام به في كلّ المجالات التي أوضَحَها القرآن الكريم والسنة المشرفة أو أشارت إليها وفوض تحقيق الأمر فيها إلى العقل. فالنظام الإسلامي بطبيعته وخصائصه يقوم على ضمانات تحقق العدل لجميع أفراد مجتمعه متى ما تم تطبيق هذا النظام تطبيقاً صحيحاً على أسس شرعية. لذلك اشترط الفقهاء العدالة في كل من يتولى رئاسة الدولة والقضاء وجميع المناصب الإدارية المعتبرة لفض المنازعات والفصل بين الخصوم، كضمان أساسي يترتب عليه تحقيق العدل في دولة القانون.

فالعدل في ذاته مقصد، ووسيلة لتحقيق غاية أخرى، وهي تكوين الفرد الصالح فالمجتمع المنصف، ومن أجل تقويم النفس جعل العدل فريضة دائمة وحرّم الظلم بكل أنواعه في كل الأحوال.

وقد ذكر الإمام الماوردي عن بعض الحكماء أن الأدب نوعان: أدب شريعة وأدب سياسة، فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عَمّر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان، لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره[٣].

---

[١] الجيوسي، د. عودة راشد، **الإسلام والتنمية المستدامة رؤى كونية جديدة**، تع: جمانة وليد وآخرون من فريق "مجموعة الإسكندرية للترجمة"، عمان، مؤسسة فريدريك ايبرت – مكتب الأردن، ٢٠١٣م، ص٧٦.

[٢] انظر: عبد الخالق، **في الفقه السياسي الإسلامي**، ص١٩٧.

[٣] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص١٢٤.

المطلب الثالث

منهج تحقيق العدل

يوضح البحث هنا بعض المعالم المنهجية في الرؤية الإسلامية لتحقيق العدل، مع التطرق إلى الجدل القائم حول مرتبة العدل بين المقاصد، وإعطاء نبذة عن أهم مؤسسات العدل الدولية.

الفرع الأول – منهج الإسلام في تحقيق العدل:

إن جنس العدل معلوم لدى الإنسان بالفطرة، ولذا هو متداول ومطلوب من جميع الأفراد والشعوب، ولكن نوع العدل ليس بيّنا؛ وهنا تختلف تطبيقات الحضارات، وجاء الوحي الإلهي من أجل إعطاء التفصيل اللازم للعدل الشامل، إذ تفاصيل النافع والضار لا تعلم للعقل دون تبصّر بالوحي.

وتحصيل العدل في الإسلام ينظر إليه بأنه صفة في النفس أولا، وتحقيقه في سلوكنا اليومي هو من الواجبات العينية، ولذلك قال ابن تيمية: "العدل واجب على كل أحد في كلّ شيء"[١].

فالعدل في الإسلام يبدأ من الفرد، إذ العدل صفة تكون للفرد حتى يعتبر أهلا ليتولى الحكم، أو ليشهد بحق، أو ليكون قاضيا على حقوق الناس، وغير ذلك من المناصب التي إذا لم تراعى هذه الصفة في متوليها يتهدد الحق، ولا يضمن؛ إذ على الإنسان أن يكون صالحا أولا ثم يقرّ مُصلحا.

وبما أن العدل لا بد من إعطائه صبغة قانونية تمثل صورة العدالة التطبيقية في مجتمع ما، فإن الإسلام يعتمد في تفعيل العدل على النصوص الجزئية التي تعطينا الكليات التشريعية الكبرى في كل باب على حدة، ثم إجراء الأحكام وفق تلك المبادئ بما يوافق المصلحة الراجحة.

هذا يعني أنه ليس هناك صورة نمطية واحدة عن العدل، وإنما هنالك مقاصد ثابتة هي موجِّهة للنظام من ناحية ومستهدَفة له من جهة أخرى، ونصوص جزئية تمثل المحددات في العلاقة بين أحكام العدالة وتحقيق مقصودها من العدل. أما المؤسسات كالقضاء ورد المظالم وكيفية تنظيمهما، فهي من الوسائل التي تقبل التغير بحسب ما يحقق المصالح المنشودة منها بفاعلية أكبر.

ومن وسائل إقامة العدالة الاجتماعية وفق التشريع الإسلامي السياسي نذكر:

١- **سلطة سياسية شفافة:** تتيح الفرص المتكافئ للناس جميعا من حيث كيفية الوصول إليها، وتتمتع بعدالة إجرائية، انطلاقا من قول الله: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (الشورى:١٥). ومما يذكره علماء السياسة الشرعية أن صفة البيعة في السابق كان يتم بهذه الصيغة، ودون أن تفتقر إلى الصفقة باليد، هي: "بايعناك راضين على إقامة العدل، والقيام بفروض الإمامة على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ"[٢]، ومن وسائل تحقيقها اختيار الأكفاء.

٢- **سلطة تشريعية تستهدي بالوحي:** في إحكامها التشاور قبل إصدار التشريعات. فإن مفهوم

---

[١] عقلة، د. محمد، **الإسلام: مقاصده وخصائصه**، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٤م، ص١١٣.

[٢] ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص٥٧؛ وانظر: الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص٢٥.

العدل مستبطن في جميع توجيهات الشريعة.

٣- **سلطة قضائية مستقلة:** يتساوى الناس أمامها بغض النظر عن الرتب والرواتب، إذ أن القاعدة النبوية هنا هي "إن لصاحب الحق مقالة" يجب أن تسمع ويقضى فيها بالعدل.

٤- **تحالف مجتمعي على التزام العدل؛** وذلك بقدر الإمكان، فإن العدل يقبل التجزئة إذا تعذر علما أو عملا إقامته بتمامه؛ لأن حفظ البعض أولى من ضياع الكل، وما لا يدرك كلّه لا يترك جلّه. فإذا وجد الظلم في نظام قد يجوز المشاركة فيه بقصد تخفيف ضرره، وتكثير الخير فيه وتعميمه؛ إذ تقليل الظلم عدل جزئي، ويجوز إزالة المنكر بأخفّ منه وقد يجب.

ومناط تغيير الظلم ماديا يدور حول القدرة وعدم الاعتداء، وفي هذا يقول ابن تيمية: "الْمَظْلُوم وَإِن كَانَ مَأْذُونا لَهُ فِي دفع الظُّلم عَنهُ بقوله تَعَالَى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ (الشورى:٤١)، فَذَلِك مَشْرُوط بِشَرْطَيْنِ:

-أَحدهمَا: الْقُدْرَة على ذَلِك.

-وَالثَّانِي: ألا يعتدى.

فَإِذا كَانَ عَاجِزا، أَو كَانَ الِانْتِصَار يفضي إِلَى عدوان زَائِد، لم يجز. وهذا هو أصل النهى عن الفتنة"، ومع ذلك أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الإمكان، وأجاب من يرى تعارض الشريعة في ذلك ظنّا "أن الأمر والنهي لا يقوم إلا بفتنة؛ فإما أن يؤمر بهما جميعا، أو ينهى عنهما جميعا. وليس كذلك، بل يؤمر وينهى ويصبر عن الفتنة، كما قال تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ﴾ (لقمان:١٧)"[١]. وكل ذلك وفقا لما تمليه المصلحة الراجحة؛ إذ اتباع مقتضاها من العدل الممكن.

الفرع الثاني – تساؤلات حول العدل بين المقاصد:

لعل ما تقدم في الفرع الأول يجيب ضمنيا على **سؤال الأسبقية** الذي قد استثار قريحة بعض الفلاسفة والمفكرين من قبل، ويستثيرهم اليوم أيضا، وهو: **إذا تعارض العدل والسلم، فأيّهما يقدّم؟**

الجواب الذي نجده عند الشيخ عبد الله بن بيه هو أسبقية السلم على الحقوق بما فيها العدل، متابعا في هذا الرأي الفيلسوف توماس هوبس. ويُستدل لهذا الرأي بأمرين:

١. السلام بيئة الحقوق ومستنبتها، وهي فرع عنه في ظل العلاقة بين الوسائل والمقاصد، إذ لا يمكن التوسل إلى المقاصد النبيلة بوسائل مذمومة، فوسيلة الحق ينبغي أن تكون حقا، والحقيقة التي لا ينكرها أحد ويتغاضى عنها الكثيرون أن القتل أسوأ وسيلة إلى العدالة، ومع كراهته فإنه في بعض الحالات يكون خيرا من تركه، وذلك عند تعينه طريقا لخفض الظلم.

---

[١] ابن تيمية، **الاستقامة**، ٤١/١؛ وانظر: لمدى، د. شعيب أحمد، **مقصد العدل عند ابن تيمية**، ط.١، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ص٣٠٢.

٢. أن فلسفة الإسلام في حل النزاعات تتمثل في تفضيل المصالحة على المكافحة، وترشيح الوسائل التي تتلاءم مع المصالح وتحفظ الضروريات، وتبعد الحرب الأهلية. إنه يرى أن المحاسبة في زمن تمور فيه الفتن مورا، لا يمكن أن تحل نزاعا، فالمفروض في مثل هذه الظروف أن نطفئ الحريق، ومعرفة الأسباب تأتي مرحلة تالية، وتقديمها هذه هنا لا يرفع الظلم وإنما يوسع رقعته. ولذلك امتنع علي بن أبي طالب ومن بعده معاوية من تنفيذ أحكام العدالة على الذين تسببوا في إثارة الفوضى التي أدت بإراقة دم عثمان بن عفان. والحريص على المحاسبة سيخسر حقوقا كان من الممكن أن يحفظها بتنازلات بسيطة، لكن نتائجها مهمة وهي حفظ الإنسان والعمران. والتاريخ البشري يؤكد أن الصراعات الطويلة انتهت بالتنازل، ونتج عنه توقف جميع الحروب الأوروبية وأنشئ الاتحاد الأوربي.

وهذا الرأي على نقيض من يرى من الفلاسفة أن الصراع وسيلة للبناء، وهو على خلاف فلسفة كانت أيضا، التي ترجّح العدل على السلم[١]. ويذهب كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى ترجيح قيمة العدل على قيمة النظام (Order)، أي السلم الداخلي، ويسوّغون ذلك بأنه لا قيام لهذه القيمة إلا في ضوء تحقيقها لقيمة العدل، ويعتبرون تحقيق العدل شرطا لقيام الحكومة واستحقاق دوامها، فالعدل عنده شرط ابتداء وشرط بقاء للمشروعية السياسية للحكومة[٢].

وهناك من يطرح **السؤال بشكل آخر**، فيقول: **أيهما أسبق: العدل أم الحرية؟** أو بعبارة أخرى: بأي منهما يتعيّن البدء في نشدان التحرّر، بمطلب الحرية أم بمطلب العدل؟

والجواب الذي يقدمه المفكر فهمي جدعان هو أنه لا يمكن أن نبدأ بمبدأ العدل؛ "لأن المستبد لن يكون عادلاً أبداً، لأن الاستبداد، في ماهيّته، لا يقبل ضدّه، العدل. فيتعيّن إذن أن يكون البدء بالحرية، بما هي جملة حقوق أساسية مدنية: حرية الرأي، العقيدة، الدين، التعبير إلخ. ثم يأتي النظر في العدل وإنفاذه من حيث تحديد الماهية وأشكال تحقّقه في مرحلة تالية، أي في "عهد الحرية"[٣].

ويظهر أن صاحب النظرية "العدالة كإنصاف" لم يتخلى أيضا عن أسبقية الحرية، ولكنه ربطها بالعدالة من حيث أنه يسميها بـ"الحرية المتساوية"، أو قسط الحرية المتعادل بين الناس، بمدلولها

---

[١] انظر: ابن بيه، **نص كلمة العلامة عبدالله بن بيه في قمة الأمم المتحدة**، على الموقع الرسمي للشيخ: http://binbayyah.net/arabic/archives/1533.

- حميتو، د. يوسف، **وقفة مع دلالات خطاب الشيخ بن بيه في الأمم المتحدة**، مقال نشرته منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، بتاريخ ١ أكتوبر ٢٠١٥ على الموقع الرسمي: http://peacems.com/?p=35583، وموقع الإسلام المغربي، انظر الرابط المختصر: http://goo.gl/0SBQiC.

[٢] انظر: عبد الخالق، **في الفقه السياسي الإسلامي**، ص٢٠٣. وقد أحالنا إلى:

– دبوس، د. صلاح الدين، **الخليفة؛ توليه وعزله**، مؤسسة الثقافة الجامعية، ص٦١.

– العوا، محمد سليم، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، دار الشروق، ص١٤٣.

[٣] انظر: جدعان، فهمي، **الحرية والعدل...أيّهما أسبق؟** موقع السراج الإخباري، ٢٠١٦/٠٣/١٤، http://www.essirage.net/node/5404، ويذكر أن ناصيف نصّار سبقه إلى هذا السؤال في "باب الحرية".

الحديث: حرية الوعي، التي تنقسم إلى جملة من الحريات، أولها الحريات السياسية؛ في التصويت والتوظيف والتعبير والاجتماع والفكر والتملك إلخ. وبحسب المفكر المغربي محمد سبيلا فإن نظرية جون راولز هذه تعدّ أول محاولة للتوفيق بين الحرية والعدل، ولكنه ليس متأكدا على القدر الذي وفّقت النظرية لتشفي غليل جان جاك روسو الذي سبق إلى القول بأن (حرية بدون عدالة هو أمر متناقض)؟[١] مع العلم أنه قد وجد من يرى تعارضا بين المساواة والحرية، ومن بينهم الباحث الليبرالي ر. نوزيك (R. Nozick). ويقابل هذا الفكر فلاسفة المساواة الذين هم القل اهتماما بقضية الحرية، مثل هـ. دالتون (H. Dalton)[٢].

ويرى الباحث أن العدالة بمعنى المساواة أو الإنصاف والحرية كل منهما يتفرع عن المقصد الأعلى، وهي الكرامة الإنسانية؛ إذ إن الإنسان بمجرد الولادة يحمل معه إلى المجتمع حقوقا من أعظمها حرية التصرف وأن يعامل بإنصاف. وعليه، فإن مناط الحكم بالأسبقية لأحد القيمتين يكون بمعيار المصلحة الراجحة، المحسوبة بدقّة على مستوى الحاضر والمستقبل؛ لأن المصلحة بمفهومها الإسلامي هي المقصد الأعلى للتشريع، وكل المقاصد الأخرى تصب في صالح تحقيقها، فيرجع الأمر إذن في تقديم شيء أو تأخيره إلى ما ذكره ابن تيمية -تبعا لآخرين من العلماء- مِن شرطيّ القدرة وعدم الاعتداء.

إن اشتراط عدم الاعتداء هنا هو نابع من العدل نفسه، ويدل هذا الشرط أيضا على الدور الذي ينبغي أن يلعبه مقصد الإخاء في اتخاذ أي قرار سياسي، بموجب وحدة الأصل ووحدة المصير ووحدة التكليف بالخطاب الإلهي، وعليه، فالقرار السياسي يجب أن يصدر من منظور ثلاثي الأبعاد، يشتمل في نفسه على توازنات قواعد الحرية والعدالة والإخاء.

ثم لمّا كان من الممكن، بل من المرجّح عادة في ظل نظام لا يتيح الفرصة للتغيير أن يأخذ مساره السلمي الحجاجي، أن تُحدث محاولة التغيير الاجتماعي بالقوة مفاسد أعظم من إبقاء الموجودة مرحليا، وعدم التيقّن من تحقّق التغيير المنشود في النهاية، صار الأمر الممكن هو ترجيح الأخذ بأقل المفسدتين لدفع أعظمهما. فوجب التريث في تقدير المصالح والمفاسد الشرعية، مع العلم أن السنة

---

[١] سبيلا، محمد، العدالة والحرية: تعارٌض أم تكامل؟، **مجلة التسامح**، السنة ٦، العدد ٢٤، خريف ٢٠٠٨.

- انظر المقال على الرابط: http://tasamoh.om/index.php/nums/view/28/560.

- وانظر: راولز، جون، **نظرية في العدالة**، تع: ليلى الطويل، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١م، ص٦٤٣، فقد تكلم فيه عن أسس أولوية الحرية من وجهة نظره.

[٢] نوزيك، الفوضى، الدولة واليوتوبيا (Anarchy, State and Utopia). ودالتون، اللامساواة في الدخل، نقلا عن المقدمة التي وضعها المترجم لكتاب: رولز، جون، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، تعريب: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، ط.١، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩م، ص٥٢.

الاجتماعية تُبيّن أن كلّما تراكم الظلم وأحسّ الناس به، ازدادَ خطر حدوث التغيير الاجتماعي بالقوة أكثر. بناء على ما تقدم، يتبيّن أن **إقامة نسق العدل نظريا يعتمد بالأساس** على ركنين هما:

-الأول: الاتفاق العقلاني.

أي الموضوعي المبني على معايير العدالة ومحدداتها، الذي يعتمد على مبدأ الشورى إجراء، المبدأ الذي يقرر أن الأمّة هي أصل الأحكام الاجتهادية والتدابير السياسية، وإجماعها أساس الحكم.

-الثاني: بيّنات العدالة في الوحي المنزل.

وهي كليات وأحكام أصلية وتفريعية تضمنها كتاب الله المنزل لهداية العباد إلى أقوم السبل. قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد:٢٥)، أي: أرسلناهم مؤيّدين بالحجج والبراهين الواضحة، فأنزلنا معهم الكتب المنزّلة، والميزان: الحكم بالكتاب المنزل، واعتبار العدل والتسوية بين الناس؛ (لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْط)، فلا يظلم أحد أحدا[١]. لذلك سمى الله تعالى ترك الحكم بمقتضيات العدالة الموجودة في الكتاب المنزل انحرافا عن العدل ووقوعا في الظلم، فقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥).

وفي هذا المعنى يقول الراغب الأصفهاني: "ولما كانت الشريعة مجمع العدالة ومنبعها، صار من امتنع عن التزامها وانتظامها أظلم ظالم، ولهذا قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ﴾ (العنكبوت:٦٨)،.. وقال: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (الإسراء:٨٢)، فقابل المؤمن بالظالم"[٢].

الفرع الثالث – مؤسسات حفظ العدل العالمي:

أهم المنظمات الدولية التي تهتم بحفظ العدل الدولي في مجالات معينة هما:

١- محكمة العدل الدولية:

تأسست في نفس العام الذي أنشأت الأمم المتحدة، عام ١٩٤٥م، وهي هيئة منبثقة عن النظام الأساس لمنظمة الأمم المتحدة، وتعتبر الوسيلة القضائية الرئيسة لهذه المنظمة، وتباشر وظائفها في مقرها الرئيس في مدينة لاهاي بهولندا.

وهي مرجع قضائي دولي يحتكم إليه لفض النزاعات الدولية، تتكون من خمسة عشر قاضياً يجري انتخابهم لولاية تبلغ تسع سنوات، ولا يسمح بأكثر من عضو واحد من رعايا دولة بعينها[٣].

---

[١] القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (ت: ٤٦٥هـ)، **لطائف الإشارات**، ت: إبراهيم البسيوني، ط.٣، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت، ٥٤٤/٣.

[٢] الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٥١.

[٣] انظر: **النظام الأساس للمحكمة**، المادة ١/٣ والمادة ١/٧.

– انظر الوثيقة على الموقع الرسمي للمحكمة: http://www.icj-cij.org/homepage/ar/icjstatute.php.

٢- المحكمة الجنائية الدولية:

هي هيئة قضائية دولية دائمة تأسست في العام ٢٠٠٢م، ولها السلطة في ممارسة اختصاصها على الأشخاص إزاء أشد الجرائم خطورة، وتكون هذه المحكمة مكملة للولايات القضائية الجنائية الوطنية، ويمكنها أن تمارس وظائفها في أي دولة تكون طرفاً في الاتفاق الذي أنشأت المحكمة[1].

وبحسب النظام الأساس للمحكمة فإن علاقة المحكمة بالأمم المتحدة هي علاقة تعاون لا تبعية، إذ تنص المادة الثانية من نظامها على الصيغة التالية: "تنظم العلاقة بين المحكمة والأمم المتحدة بموجب اتفاق تعتمده جمعية الدول الأطراف في هذا النظام الأساسي، ويبرمه بعد ذلك رئيس المحكمة نيابة عنها". فليست المحكمة فرعا للأمم المتحدة، لأن المحكمة الجنائية الدولية لم تنشأ بموجب قرار من الأمم المتحدة، وإنما أنشأت بموجب اتفاقية دولية خاصة بها.

والفرق بين المحكمتين يتمثل في أمرين هما:

- في الاختصاص؛ إذ تختص محكمة العدل الدولية بحل النزاعات الدولية، بينما تختص المحكمة الجنائية بمحاكمة الأفراد المدانين بالجرائم ضد الإنسانية.
- في العلاقة بالأمم المتحدة؛ فمحكمة العدل تابعة للأمم المتحدة، في حين تعتبر المحكمة الجنائية مستقلة عنها؛ إذ لم تنشأ بقرار منها.

ومع الجهد المشكور الذي يبذل في حل بعض القضايا العادلة، إلا أن السؤال المطروح يبقى هو: **هل تحقّق العدل العالمي؟**

بحسب صاحب كتاب "مختصر تاريخ العدالة" فإن العدل لم يتحقق في عصرنا، والسبب فكريا يرجع إلى فكرة العدالة الاجتماعية التي تركز على الناتج القومي، وبالتالي على فكرة تقسيم الشعوب، التي قال بها كثير من المفكرين الغربيين مثل جون راولز في كتابه "قانون الشعوب" وغيره، وما يترتب عليها من النظرة تجاه العدالة بأنها واجبة ضمن الحدود الدولة الواحدة فقط، ونادرا ما تتجه إرادة الدول الكبرى نحو تحقيقها وراء حدود دولتهم بالحفاظ على حقوق الدول الضعيفة.[2]

وهذا بعكس ما يأمر به مبدأ العدل في الشرع من وجوب نصرة المظلومين المستضعفين، والأخذ على يد الظالم، المقصد السياسي الفرعي الذي دلت عليه نصوص متضافرة، منها: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (هود:١١٣)، وفي الحديث: "إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ، أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ"[3].

---

[1] انظر: النظام الأساس للمحكمة الجنائية الدولية، المادة (١) والمادة (٤) والمادة (٥).

- انظر الوثيقة على الرابط: http://legal.un.org/icc/statute/arabic/rome_statute(a).pdf

[2] انظر: جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ص٢٧٤.

[3] أخرجه: أبو داود، **السنن**، مرجع سابق، الملاحم، باب الأمر والنهي، ٣٩٤/٦ رقم ٤٣٣٨؛ والترمذي، **الجامع الكبير**، مرجع سابق، الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغيّر المنكر، ٣٧/٤ رقم ٢١٦٨.

والحديث صححه مرفوع النووي والالباني والأرنؤوط في آخرين، ورجح وقفه على أبي بكر ﷺ الدارقطني.

- انظر: الألباني، **الصحيحة**، مرجع سابق، ٨٨/٤، رقم ١٥٦٤.

المبحث الثالث

مقصد الأمن

يشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأمن في الإسلام

المطلب الثاني: منهج الإسلام في حفظ الأمن

المطلب الثالث: حفظ الأمن في مواثيق الأمم المتحدة

تمهيد

الأمن ضرورة أساسية، وحاجة طبيعية، ودعامة كبرى في استقرار الأمم وتقدمها؛ إذ يرتكز عليه إبداع الإنسانية وعطاؤها، وفي ظلاله تتحقق الراحة النفسية والطمأنينة الروحية، فيتفرغ الفرد والجماعة للنمو الاقتصادي وبلوغ الآمال. وهو ذلكم الكلّي الذي أطبقت على طلبه الأمم والحكومات، وموضعه هو الملاذ الآمن الذي تبحث عنه كل الحيوانات.

إن الحياة بلا أمن لا تطاق، فهو ضروري لها بقدر الطعام والشراب، بل لا يكون الطعام هنيئا ولا الشراب مريئا إلا في حالة أمن. فكيف يتذوّق طعم الحياة من هو خائف مذعور، مفزوع من انتهاك حقوقه الأساسية في أية لحظة، ويعيش في أشكال من القلق والاضطراب وعدم الاطمئنان؟! فهو إذن من أجل متطلبات الحياة؛ ولذلك جاء الإسلام بشرعة من أجل تحقيقه لمن يستقيم على نهجه.

من هنا، كان هدف المبحث تجلية مفهوم الأمن في اللغة والاصطلاح، ثم بيان مقصديته في المجال الشأن العام، بكل جوانبه الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وغيرها، مع الإشارة إلى المعالم المنهجية للحفاظ عليه طبقا لما يجده الباحث في الفكر الإسلامي وفي وثائق الأمم المتحدة.

المطلب الأول
الأمن في الإسلام

يتناول هذا المطلب التعريف بمصطلح الأمن في اللغة والوحي وصولا إلى المعنى الاصطلاحي للأمن، ومن ثم بيان مقصديته في التشريع الإسلامي السياسي.

الفرع الأول – تعريف الأمن لغة:

"الأمن" مصدر، ومنه يأتي الفعل الثلاثي: أمِنَ يأْمَنُ أَمْناً ضد خاف، فهو آمن، وأَمُنَ يأمُن أمانة ضد خان، فهو أمين. وأصل معنى الأمن هو "طمأنينة النفس وزوال الخوف"[١]. ثم يتفرّع عن هذا المعنى أصلين متقاربين هما: "الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب لمن تثق به، والآخر التصديق"[٢] بمعنى الإيمان. كما يطلق الأمن ويراد به: عدم توقع مكروه في الزمن الآتي[٣].

---

[١] الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، ص٩٠.

[٢] ابن فارس، **مقاييس اللغة العربية**، ١/١٣٣.

[٣] الجرجاني، **التعريفات**، ص٣٧.

والعرب تقول: أمنت فأنا آمن، وآمنت غيري، إذا أعطيتهُ الأمان، والمَأْمَنُ: مَوْضع الأمن. والأمانةُ هي نقيضُ الخِيانة، والإيمان هو التّصديق[١]. ويقال: أمِن البلدُ إذا اطمأنَّ فيه أهله، فهو مكان آمن وأمين، وفي التنزيل: ﴿وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ﴾ (التين:٣)، ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾ (الدخان:٥١) أي: آمن[٢].

إذن، فكل تفريعات هذه المادة ترجع إلى الطمانينة، فالأمن يأتي بمعنيين هما:

أحدهما: الأمان وهو الاطمئنان والاستقرار، والأمان في الأصل مصدر، ويرد تارة اسما للحالة التي يكون عليها الإنسان من الطمأنينة، وتارة لعقد الأمان، وتارة لما يؤتمن عليه الإنسان من الأمانات، وفي التنزيل: ﴿وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ﴾ (الأنفال:٢٧).[٣]

ثانيهما: الإيمان ومعناه التصديق وسكون النفس لما يقوله المصدّق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ (يوسف:١٧)، أي: بساكن إلينا.

والأمن بحسب الكفوي تأتي "في مقابلة الخوف مطلقا، لا في مقابلة خوف العدو بخصوصه"[٤]، ويفسر الخوف بالفزع وعدم الأمن، والإنسان في حياته لا بد من التعرّض لإحدى هذين الحالتين.

وقد استعملت لفظة الأمن ومشتقاتها في الوحي الكريم بنفس المعاني اللغوية، ولم تخرج عنها. فجاء في التنزيل أن "المؤمن" اسم كريم من أسماء الله تعالى، هو الذي يصدق عباده وعده، مأخوذ من الإيمان بمعنى التصديق، أو يؤمّنهم في القيامة من عذابه، فهو من الأمن والأمان الذي هو ضد الخوف.[٥]

وقد وقع التلازم بين المعنيين في قول الرسول ﷺ: "لا إيمان لمن لا أمانة له"[٦]. وقُدِّم الأمن في

---

[١] الفراهيدي، **العين**، ٣٨٨/٨ و٢٨٩؛ ابن فارس، **مجمل اللغة**، ١٠٢/١. وأصل الكلمة: "آمَنَ أأْمَنَ بهمزتين، ليّنت الثانية. ومنه المهيمن، وأصله مؤأمن، لينت الثانية وقلبت ياء، وقلبت الاولى هاء". الجوهري، **الصحاح**، ٢٠٧١/٥.

[٢] الراغب، **المرجع السابق**، ص٩٠؛ ومجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ص٢٨، مادة أمن.

[٣] انظر: الراغب، **المرجع السابق نفسه**؛ ووزارة الأوقاف الكويتية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ٢٣٣/٦.

[٤] الكفوي، **الكليات**، ص١٨٧.

[٥] ابن الأثير، **المرجع السابق**، ٦٩/١.

[٦] أخرجه: أحمد، **المسند**، ٣٧٦/١٩ رقم١٢٣٨٣، وكرره في ثلاثة مواضع أخرى.

والحديث حسنه شيخنا الأرنؤوط في تحقيق المسند بمجموع طرقه، ونقل تحسين البغوي له. وقد رواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما، وحسنه الضياء المقدسي، وقواه الذهبي، وقال البزار عنه: "لا نعلم أحدا رواه عن النبي ﷺ بهذا اللفظ إلا أنس، ولا نعلم له طريقا عن أنس إلا هذا الطريق، وأبو هلال قد روى عنه جماعة من أهل العلم واحتملوا حديثه، وإن كان غير حافظ". وفي الباب عن أنس وأبي هريرة وأبي موسى وعلى وآخرين. وانظر:

- ابن خزيمة، **الصحيح**، باب في التغليظ في الاعتداء في الصدقة...، ١١٢١/٢ رقم ٢٣٣٦.
- ابن حبان، **الصحيح**، الإيمان، باب فرض الإيمان، ذكر خبر يدل على أن المراد بهذه الأخبار نفي الأمر عن الشيء للنقص عن الكمال، ٤٢٣/١ رقم ١٩٤.
- الضياء، **الأحاديث المختارة**، ٢٢٤/٧، وبإسناد آخر أعلّه (٧٤/٥) ونقل عن الدارقطني: "والمرسل أصح".
- البزار، **المسند**، ٤٣٩/١٣، المناوي، **فيض القدير**، ٣٨١/٦، والألباني، **صحيح الجامع**، ١٢٠٥/٢ رقم ٧١٧٩.

نص آخر على الصحة والغذاء فقال ﷺ: "من أصبح منكم آمنا في سربه، معافاً في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا"[١].

وتحدّث القرآن الكريم عن "الأمن" وجعله من مقاصده، ومنّ الله به على قريش أن آمنهم من الخوف والجوع (قريش:٤-٥)، وقال عن البيت الحرام: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ (آل عمران:٩٧)[٢].

ويمكن أن تلخّص وجوه الاستعمال القرآني للأمن في الأمور التالية:

١. الأمانة، وتفيد الوفاء بالالتزام وعدم الخيانة، قال تعالى﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ (البقرة:٢٨٣).

٢. الطمأنينة، منه قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ﴾ (الأنعام:٨٢).

٣. موضع الأمن، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ (التوبة:٦).

٤. توقع المكروه في الزمن الآتي، ومنه قوله: ﴿فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام:٨١-٨٢).

الفرع الثاني – تعريف الأمن اصطلاحا:

إن استعمال الفقهاء لمصطلح "الأمن" لم يخرج عن معناه اللغوي، فعرَّفه الجرجاني في "تعريفاته" بأن الأمن هو: "عدم توقع مكروه في الزمان الآتي"[٣]، وتابعه على ذلك القونوي[٤] والمناوي[٥] وغيرهما.

ويلاحظ في التعريف إشارته إلى البعد المستقبلي للأمن، وهو ملحظ جيد فيه، إلا أنه لم يبيّن مكونات الأمن التي إذا فقدت أحسّ الناس بالخوف، كما لم يوضح إن كان متعلقا بالدولة أم الفرد.

---

[١] أخرجه: الترمذي، **الجامع الكبير**، مرجع سابق، أبواب الزهد، باب ٣٤ (بدون عنوان)، ١٥٢/٤ رقم ٢٣٤٦، وابن ماجة، **السنن**، مرجع سابق، أبواب الزهد، باب في القناعة، ٢٥٣/٥ رقم ٤١٤١.

قال الترمذي فيه: حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث مروان بن معاوية. وقد بيّن ابن القطان لمّ لا يصح، وذلك لأن الحديث من رِوَايَة مَرْوَان بن مُعَاوِيَة، قَالَ: حَدثنَا عبد الرَّحْمَن بن أبي شميلة، ولا يعرف حاله، وإن قال ابن معين وأبو حاتم عنه: مشهور، "فإنما يعنيان برواية حماد ابن زيد عنه، وكم من مشهور لا تقبل روايته". ولجهالة شيخ ابن ابي شميلة أيضا، وهو سلمة بن عبيد الله. وفي الباب عن عدة من الصحابة بعضها أضعف من بعض، وبمجموع طرقها حسن الحديث بعض العلماء. ابن القطان، **بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام**، ٦٠٥/٣-٦٠٦.

- انظر: الألباني، **صحيح الترغيب**، ١٠٤٤/٢ رقم ٨٢٦، و**الصحيحة**، ٤٠٨/٥ رقم ٢٣١٨.

والسِرب: أي في نفسه، وروي بفتحها، أي: في مسلكه، وقيل: بفتحتين، أي: في بيته". و"حيزت" أي: جمعت.

- انظر: المناوي، **فيض القدير**، ٦٨/٦.

[٢] انظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ٥٧/١.

[٣] الجرجاني، **التعريفات**، ص٣٧.

[٤] القونوي، **أنيس الفقهاء**، ص٦٨.

[٥] المناوي، **التوقيف على مهمات التَّعاريف**، ص٦٣.

في حين تعددت المفاهيم المعاصرة التي حددت معنى الأمن بمفهومه العام، وتباينت التعريفات، فبعض الباحثين يعرّف الأمن بأنه شعور وإحساس، وآخرون يرونه إجراءات وسياسات، ومنهم من ينظر إلى الأمن كحالة تعيشها الأمة.

ويمكن تصنيف بعض التعريفات التي وقف الباحث عليها ضمن أربعة اتجاهات:

أولا – الاتجاه الإجرائي:

هذا الاتجاه يعرف الأمن بوسائله الحافظة عليه والموصلة إليه، وليس بحقائقه ومكوناته، فلا يعبّر عن أوصاف الشيء ولا يمنع غيره من الدخول فيه. فيقولون مثلا هو: "مجموعة من الإجراءات والسياسات التي تتخذها دولة ما؛ لحماية شعبها وكيانها وإنجازاتها"[١].

ومع أنه اتجاه أداتي في التعريف، إلا إنه لم يشر إلى ضرورة ملائمة الوسائل للواقع الذي ستنفذ فيه، ولا إلى كون التنفيذ يحدّد بالإمكانات المتاحة، كما أنه لا تلازم بين وجود الإجراءات وغايتها.

ثانيا – الاتجاه الوصفي:

هذا الاتجاه يعرف الأمن بالحالة المفترضة، فيُحَدّ –مثلا– بأنه: "الوضع الذي يكون فيه الأمة آمنة، وبمنأى عن خطر التضحية بالقيم الجوهرية إذا ما أرادت تجنب الحرب، وتكون قادرة على إدامة تلك القيم عن طريق إحراز النصر والحفاظ عليه في حالة الحرب إذا ما واجهت التحدي"[٢].

وهذا الكلام تعريف وصفي، يشرح الوضع الذي يجب أن يسود حتى تكون المنطقة آمنة. ويلاحظ عليه أنه قد تطلق المنطقة ويراد بها جزء من الدولة أو ما هو أكبر منها كالاقليم، فالمصطلح فضفاض[٣]. كما يعطي انطباعا على قصر الأمن في بُعده الخارجي، فيكون قاصرا عن الداخلي.

ثالثا – الاتجاه النفسي:

أصحاب هذا الاتجاه ينطلقون في تعريف الأمن من الجانب النفسي باعتباره مصدرا للشعور، فيعرفونه مثلا بأنه: "شعور الإنسان بالاطمئنان؛ لانعدام التهديدات الحسية على شخصه وحقوقه، ولتحرره من القيود التي تحول دون استيفائه لاحتياجاته الروحية والمعنوية، مع شعوره بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية"[٤]. ويلاحظ على هذا الاتجاه: ربط الشعور بانعدام موانع الأمن من التهديدات الحسية والقيود المعنوية الضاغطة على النفس، ولم يشر على من تقع مسؤولية توفير الأمن.

---

[١] نقلا عن: محمد، د. صباح محمود، **الأمن الإسلامي؛ دراسات في التحديات الجيوبوليتكية**، ط.١، بيروت – صنعاء، المؤسسة الجامعية للدراسات ومركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص٩.

[٢] محمد، **الأمن الإسلامي؛ دراسات في التحديات الجيوبوليتكية**، ص٩.

[٣] انظر: الكيلاني، رشاد صالح زيد، **الأمن الاجتماعي؛ مفهومه، تأصيله الشرعي، وصلته بالمقاصد الشرعية**، المؤتمر الدولي: الأمن الاجتماعي في التصور الإسلامي، كلية الشريعة بجامعة آل البيت بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية، ١٣-١٤ شعبان ١٤٣٣هـ الموافق ٣-٤/٧/٢٠١٢م، ص٥.

[٤] الشقحاء، فهد، **الأمن الوطني تصور شامل**، ط١، الرياض، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠٤م، ص١٤.

ويمكن للباحث أن يستخلص تعريفا للأمن بأنه: **تلك الحالة من الاطمئنان العام في ظل سياسات وإمكانات متاحة للدولة تشعِر الناس بالعدالة، ويتجه تفكيرهم نحو النهوض بمجتمعهم.**

وقد جمع التعريف بين أمن الدولة، الذي يعني تلقائيا أمن النظام السياسي، وأمن المواطن؛ إذ لا يعني بالضرورة إذا كان النظام آمنا من التهديدات أن يكون المواطن آمنا أيضا، رغم أنه يتقاطع معه ذلك، ولكن قد تكون الدولة هي من تنتهك أمن المواطنين بغير حق، والمفروض أن تسهر الدولة دائما على أمن مواطنيها، حتى يشعر الجميع باطمئنان على حقوقهم ويعملوا براحة بال لتوفير أسباب التقدم. وتصحيح المفهوم هي الخطوة الأولى لبلورة رؤية يمكن من خلالها تصحيح بعض المظاهر الأمنية الخاطئة، سواء كانت في المجال الداخلي أو الخارجي، التي تأتي بمردود عكسي على الأمن الشامل.

الفرع الثالث – مقصدية الأمن:

من العلماء والباحثين من نص على أن حفظ الأمن هو مقصد شرعي يخص الأمة والدولة، ومنهم من نص على ما يدل عليه دون تصريح بذلك.

وقد نص ابن حزم والماوردي والفراء أن الأمن من أهم المهمات السياسية، وجعلا حفظه داخليا هي الوظيفة الثالثة، من بين الأمور العشر التي يلزم الدولة القيام بها، فقالا: "الثالث: حماية البيضة والذب عن الحريم؛ ليتصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال". وهذا فيما يتعلق بنشر الأمن في الداخل، في حين قال عن الأمن الخارجي: "والخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرما، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما"[١]، ومعناه أن حماية الأمن الخارجي يتم بالعدة والاستعداد الدائمين.

وقام الماوردي في كتاب آخر له بتقسيم سداسي لقواعد الأمور التي بها تصلح الدنيا، و"تصير أحوالها منتظمة، وأمورها ملتئمة"، ثم عدّها قائلا: "وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح... أما القاعدة الرابعة: فهي أمن عام تطمئن إليه النفوس وتنتشر فيه الهمم، ويسكن إليه البريء، ويأنس به الضعيف. فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة"[٢]. وفي موضع آخر، تطرق الماوردي إلى الدولة بعد تأسيسها واستقرارها، وحصر مقاصدها في أمور أربعة، فكان الأمر الثاني من بينها هو "حراسة الرعية"، الذي يعني في تعبيرنا المعاصر حفظ الأمن[٣]. فظهر بما تقدم اهتمام الماوردي بشأن الأمن وضرورة اعداد العدة لحمايته، وعدَّه من أعظم الوظائف العامة لولي الأمر، ومن القواعد الكبرى التي تصلح بها الدنيا، وهذا دليل كافٍ على أنه يعتبره مقصدا شرعيا.

---

[١] الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص٤٠. وانظر: الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص٢٧. والوظائف العشر ذكرها أولا ابن حزم في "السياسة"، انظر: ابن رضوان، **الشهب اللامعة**، ص٧٢٧٣.

[٢] الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ص١٣٣ و١٤٢.

[٣] انظر: الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك**، ص١٥٨.

ثم أتى الجويني فتناول الأمن بالدراسة من حيث أهميته للدولة، وباعتبار ما يجب على الحكومة تجاه الشعب، فجعل الأمن والعافية قاعدتا النعم كلها، إذ لا يهنأ الإنسان بشيء منها دونهما. ومن ثم جعل نظر الإمام في الأمور الكلية المتعلقة بتدبير الدنيا إلى نصفين هما؛ حفظ ما حصل، وطلب ما لم يحصل. وأدخل في "حفظ ما حصل" حمايةِ الأمن الداخلي من الاجرام وأهله ونشر الاستقرار والطمأنينة بين أهل البلد بعيدا عن التواثب والتغالب والتقاطع والتدابر، كما شَمِلَ حفظ الأمن الخارجي للدولة من الأعداء بإعداد العدة والاستعداد الدائم وسد الثغور[1]. ويفهم من كلامه، أن حفظ الأمن هو بمثابة المقصد الأعلى وأنه الوظيفة الأسمى للدولة في حفظ ما حصل من أمور الدنيا.

وجاء الغزالي ليؤكّد بدوره أن نظام الدين لا يحصل إلا بانتظام الدنيا، وهذه لا تنتظم إلا بأنواع من الأمن؛ من "صحة الأبدان وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات". ثم قال: "ولعمري إن من أصبح آمناً في سربه، معافى في بدنه، وله قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية"[2].

في حين نجد ابن عبد السلام يقسّم المصالح والمفاسد الدنيوية من حيث قوة الثبوت إلى مقطوع به ومظنون وموهوم، ثم يذكر الأمن من المصالح الدنيوية الضرورية التي يكفي لمعرفتها التجارب والعادات[3]، قبل مجيء الشرع بتأكيدها. وما كان شأنه كذلك فلا بد أن يكون مصلحة كلية قطعية لا يُشَك في اعتباره مقصدا شرعيا يجب على الدولة والمواطنين الحرص عليه.

ويذهب ابن فرحون المالكي إلى التوسع في المقاصد، وقسمها تقسيما خماسيا خاصا به، وجعل القسم الخامس متعلقا بمقاصد الأحكام السياسية في القضاء، ووزعها على ستة أصناف، أولها: شرع لحفظ الوجود كالقصاص في النفوس والأطراف، ثانيهما: شرع لحفظ الأنساب كحد الزنا، وثالثهما: شرع لصيانة الأعراض كحد القذف، ورابعها: شرع لصيانة الأموال كحد السرقة، وخامسها: شرع لحفظ العقل كحد الخمر، وسادسها: شرع للردع والتعزير[4]. وهذا الكلام كله يصب إلى مقصدية حفظ الأمن.

ثم من الذين وقفت عليه أنه يعدّ الأمن مقصدا شرعيا في السياسة هو ابن عاشور، حيث جعل أصول نظام سياسة الأمة تنقسم إلى فنّين، أحدهما: قوانين ضابطة لتصرفات الناس في معاملاتهم، والثاني: قوانين يتم بها رعاية الأمة في مرابع الكمال والذود عنها أسباب الاختلال، ثم جعل من عماد هذا الفن الثاني: توفير الأمن للأمة. وقال رحمه الله: "فمن مقاصد الإسلام أن تكون الأمة الإسلامية مرهوبة الجانب محترمة، منظور إليها في أعين الأمم الأخرى نظرة المهابة والوقار يخشون بأسها؛

---

[1] انظر: الجويني، **الغياثي**، (ط. مكتبة إمام الحرمين)، ص٢٠١.

[2] الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص١٢٨.

[3] السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام، **الفوائد في اختصار المقاصد**، ت: خالد الطباع، ط١، دمشق، دار الفكر، ١٤١٦هـ، ص٤١.

[4] انظر: ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ص١٣٢ -١٣٩.

ليردعهم ذلك عن مناوشتهم إياها وتكدير صفو الأمن فيها. قال تعالى (عن الأعداء من الكفار): ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ (الحشر: ١٣)، وقال: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠)[١].

كذلك اهتم علال الفاسي بذكر ما يدل على مقصد الأمن، فقال: "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها..."[٢]، والظاهر أنه يريد بحفظ نظام التعايش حماية الأمن، فيكون من الذين صرحوا بمقصدية الأمن تحت اسم آخر.

وأول من صرح بحفظ الأمن مقصدا عاما من الذين كتبوا في مقاصد التشريع هو الدكتور جمال عطية، وقد جعله المقصد الثاني في مجال الأمة، وقسّمه إلى قسمين هما: الأول: حفظ الأمن الداخلي: الذي شرعت من أجله أحكام حفظ النفوس ولأعراض والأموال وفرضت العقوبات على انتهاكها كالقصاص وحد السرقة والقذف والحرابة وغيرها. الثاني: حفظ الأمن الخارجي: ومن أجله شرع إعداد القوة لزجر كل من يفكر في الاعتداء، وشرع الجهاد في حالة وقوع الاعتداء، وشرع الاكتفاء الذاتي في الغذاء والصناعات وغيرها من فروض الكفاية، كما شرعت ترتيبات لإقرار الأمن في حالة بغي طائفة على أخرى[٣].

ومن الذين صرحوا أيضا بكون الأمن مقصدا هو الشيخ ابن بيه، بناء على قول الشاطبي أن الأمة وسائر الملل اتفقت على أن الشرائع وضعت لحفظ الضرورات الخمس، ويجعل هذا دليلا على مقصدية حفظ الأمن للدولة؛ إذ من خلاله تحفظ هذه الكليات. إضافة إلى كون الأمن شرطا للتكليف بالعبادات وهو شرطٌ لسلامة المعاملات[٤].

ويذكر الدكتور الخادمي حفظ الأمن كواحد من ثلاثة مقاصد تختص بها السياسة الشرعية، إلى جانب حفظ النظام وتحقيق العدل والمساواة[٥].

بينما ينبّه الدكتور فهد الشقهاء إلى أن الأمن حاجة فطرية، وتلبيتها غاية جميع الأديان والمعتقدات والفلسفات، وظل تحقيقها هدفا أساسيا لجميع الشعوب والدول على مرّ العصور[٦].

من الذين وجدتهم قد اهتمَّ جدّاً بإثبات مقصدية حفظ الأمن هو الدكتور سعيد القحطاني في بحثه "حفظ الأمن بين المقصد والوسيلة"، وتوصل فيه إلى نتيجة مفادها أن حفظ الأمن مقصد كلي،

---

[١] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص٢١٦، وانظر ما سبق ص١٢٢ و٢١٥.

[٢] الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط.٥، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م، ص٤٥.

[٣] انظر: عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص١٥٧.

[٤] انظر: ابن بيّه، **خطاب الأمن في الإسلام وثقافة التسامح والوئام**، ص٢٢.

[٥] انظر: الخادمي، **المقاصد الشرعية؛ تعريفها وأمثلتها وحجيتها**، ص٧٧-٨٠.

[٦] الشقحاء، **الأمن الوطني تصور شامل**، ص٣٥.

وأن ما ذكره العلماء الأقدمين من حصر المقاصد الضرورية في خمس غير لازم. وكونه أثبت في البداية أن حفظ الضرورات يتوقف على توافر الأمن، فإنه رجع ليرفع اللبس الذي قد يقع في الفهم فيظن الأمن وسيلة لتحقيق تلك المقاصد، وليس الأمر كذلك، وإنما يرجع الأمر إلى التفاوت في الرتبة وأن المقاصد تترابط فيما بينها ترابطا محكما، بحيث يتوقف وجود بعضها على بعض الآخر[١].

وهذا الكلام صحيح؛ لوجود ما يبرهن على علاقة التكامل بين المقاصد وافتقار بعضها لبعض، فلو عدم المال لم يبقى عيش، وإذا عدم الإنسان أو عقله أو نسله لارتفع التدين، وإذا لم يتوفر الأمن فلا يهنأ الانسان بشيء من النعم، وهو بدوره لا يتحقق إلا بالعدل والتنمية وحفظ النظام وغيرها. لكن يمكن اعتبار الكليات الخمس بمثابة أجناس المقاصد المتعلقة بالإنسان كفرد، وما يبحث فيه هذه الدراسة هي المقاصد العامة للدولة في السياسة والحكم، وهي ترجع في النهاية إلى حفظ تلك الأجناس ونماءها، فالأمر ينطلق من الفرد إلى الجماعة فالإنسانية، وفي كل ذلك العاقل هو محور الحماية.

أما الدكتور طه عبد الرحمن، فقد جعل حفظ الأمن من ضمن القيم العليا، التي جعلها بديلا لتقسيم الضرورات إلى خمس، واقترح تقسيمها لثلاثة أقسام: الأول: قيم النفع والضرر (المصالح الحيوية)، وتندرج فيها المصالح المتعلقة بالنفس والصحة والمال، والثالث: قيم الصلاح والفساد (المصالح الروحية)، وأدرج الدين في جانبه الروحي؛ مثل الاحسان والرحمة والمحبة والخشوع والتواضع. بينما خصص القسم الثاني لـ: قيم الحسن والقبح (المصالح العقلية)، وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها المحاسن والمقابح التي تنتج شعورا بالفرح عند حصول الخير، وشعورا بالحزن عند حصول الشر، وجعل الأمن والسلام والثقافة والحوار من بين الأمثلة المندرجة تحت هذا القسم[٢]. فجعل حفظ الأمن من المقاصد الشرعية بحسب تقسيمه الجديد وأدخله ضمن المصالح العقلية والقيم الحسنة.

إذا تبيّن هذا، فإن الأساس المنهجي الذي ينبني عليه مقصدية حفظ الأمن هو أن الكليات الخمس بمراتبها الثلاث من الضروري والحاجي والتحسيني متوقف وجودها على توافر الأمن. بل إن جميع المصالح الحيوية والعقلية والروحية تعتمد على تحققه في الواقع أولا، وإلا دخلها خلل بقدر فقدان الأمن، ويكفي قوة الضروري ليجعل حفظ الأمن مقصدا شرعيا يستغني عن أن يشهد له أصل معين.

ومع ذلك، فإن الأدلة التفصيلية الدالة على ضرورة حفظ الأمن والشواهد المعبرة عن أهميته في الحياة كثيرة للغاية. بل يمكن القول أنّ جميع أحكام الاعتقاد والأخلاق والمعاملات تصب في تحقيقه، ولا يسعني أن أسوقها جميعا هنا، وإلا لم ينتهي البحث، ولذلك سأكتفي بالإشارة إلى آية واحدة، ونص وثيقة المدينة، وسوق بعض النصوص التي اهتمت حتى بأبسط انتهاكات الأمن شبه اليومية.

أما الآية، في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ﴾ (سبأ:١٥)، أي: "آية أن الأمن أساس

---

[١] انظر: القحطاني، د. سعيد، حفظ الأمن بين المقصد والوسيلة، **مجلة البحوث الأمنية**، ع٥٦، ٢٠١٣، ص٦٢ و٤٩.

[٢] انظر: عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١١٣-١١٤.

العمران"[١]، حيث كانت تأتيهم الأرزاق من كل جانب؛ إذ الأرض خصبة والطرق آمنة، فتنقل البضائع وتكثر، فتترخّص أثمانها[٢]. والآية ليست خبرا محضا، وإنما تتضمن تكليفا بتوفير الأمن ليعم الرخاء.

وإن الرسول ﷺ قد رسخ الأمن في المدينة منذ أن دخلها، فعقد لذلك وثيقة المدينة بين أهلها من الطوائف المختلفة، ونص في أحد بنودها: "وَأَنَّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ، وَمَنْ قَعَدَ بِالْمَدِينَةِ أُمِّنَ أَبَرَّ الْأَمْنِ، إِلَّا ظَالِمًا وَآثِمًا، وَأَنَّ أَوْلَاهُمْ بِهَذِهِ الصَّحِيفَةِ الْبَرُّ الْمُحْسِنُ"[٣]، وكان هذا هو أمن الدولة الجديدة.

كما وجدت أوامر نبوية ترعى الأمن في أدق تفاصيل الحياة، وتنهى عن ضده ولو في المزاح. فقد نهى ﷺ عن ترويع الآخر، وعن اشهار السلاح عليه[٤]، وعن افزاع الآخر بإخفاء ماله ولو لاعِباً[٥]، وكان من دعائه ﷺ قوله: اللهم... وآمِن رَوْعَاتي"[٦]، أي اسكن مخاوفي بالأمن.

---

[١] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ١٨٠/٢٢.

[٢] انظر: ابن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر**، ٤٩٧/١.

[٣] ابن زنجويه، حميد بن مخلد الخرساني (ت: ٢٥١هـ)، **الأموال**، ت: شاكر ذيب فياض، ط.١، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ٤٦٦/٢. والحديث ثابت بمجموع الطرق وقبول العلماء له.

[٤] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، الفتن، باب قول النبي ﷺ من حمل علينا السلاح فليس منا، ٤٩/٩ رقم ٧٠٧٢؛ ومسلم، **الصحيح**، البر والصلة والآداب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، ٢٠٢٠/٤ رقم ٢٦١٧.

[٥] أخرجه: أبو داود، **السنن**، الأدب، باب من يأخذ الشيء على المزاح، ٣٥١/٧ رقم ٥٠٠٣، وصححه الأرناؤوط؛ والترمذي، **الجامع الكبير**، الفتن، باب ما جاء لا يحل لمسلم أن يروع مسلما، ٣٢/٤ رقم ٢١٦٠، وقال: حسن غريب.

[٦] أخرجه: أبو داود، **السنن**، الأدب، أبواب النوم، باب ما يقول إذا أصبح، ٤٠٨/٧ رقم ٥٠٧٥؛ والنسائي، **السنن الكبرى**، عمل اليوم والليلة، ما يقول إذا أمسى، نوع آخر، ٢١٠/٩ رقم ١٠٣٢٥؛ وابن ماجة، **السنن**، الدعاء، باب ما يدعو به الرجل إذا أصبح وإذا أمسى، ٣٨/٥ رقم ٣٨٧١. وصححه: الحاكم، **المستدرك**، الدعاء والتكبير...، ٦٩٨/١.

المطلب الثاني
منهج الإسلام في حفظ الأمن

الأمن هو الحجر الأساس لحكم رشيد وحضارة مستدامة في المنظور الإسلامي. وتتم المحافظة عليه برعايته من جهة العدم، ومن جهة الوجود. وسيحاول البحث هنا تجلية النظر عن معالم منهج الإسلام للحفاظ على الأمن وتوفير وسائل تحقيقه، على النحو التالي:

الفرع الأول – الربط بين الأمن والإيمان:

لا تنحصر العلاقة بين الأمن والإيمان فقط في الأصل اللغوي، وإنما كان الربط بينهما من أهم ما يميز دعوة الإسلام؛ إذ إنه جاء بأسباب تحصيل الأمن في الآخرة والدنيا.

وتتمثل جوانب التحصيل الأخروي والدنيوي للأمن في الاعتقاد بأصول الإيمان، والعمل بأركان الإسلام، وشكر المنعم وعدم الكفران، والتضرع في الدعاء بحصول الأمان. وفي التنزيل: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ (إبراهيم:٣٥)، فربط بين التوحيد والأمن والدعاء.

وهذا الملحظ من الربط بين الأمن والإيمان، وتأثير فقدان الثاني على الأول سلبا، نجده في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ (النحل:١١٢). ونجد التأثير الإيجابي للإيمان في الأمن في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الروم:٤٧). وجاء في النص النبوي: "المؤمن: من أمنه الناس على أموالهم وأنفسهم"[١]، "أي: الإيمان والأمانة والأمن إخوان بحيث كان لا وجود للإيمان بدون الأمانة أو الأمن فمن كان أمينا بحيث يأمنه الناس على أموالهم ونفوسهم ولا يخاف منه على مال أحد ولا على نفسه فذلك الحقيق بأن يسمى مؤمنا"[٢]، فإن حقيقة الإيمان توجه النشاط الإنساني كله. في حين يتبيّن أثر الأمن على الإيمان في أن الشريعة تعتبر الأمن شرطا في التكليف بالعبادات على هيئتها الأصلية، وشرطا لسلامة المعاملات.

لأجل توفير هذا الربط وجدت مؤسسة الدعوة الدينية، والمسجد الجامع الذي ينظم الناس اجتماعيا في شعيرة الصلاة ورصّ الصفوف، وماديا في مجتمع التضامن والتكافل بالزكاة والصدقات والنفقات للقضاء على الجوع وسوء التغذية؛ لتتزكى النفوس بمراقبة الله من خلال العبادة والإخاء، فتثمر التعاون على البر والتقوى، وتنمّي الوازع الذاتي الذي يحفظ الأمن الداخلي.

---

[١] أخرجه: ابن ماجة، **السنن**، أبواب الفتن، باب حرمة دم المؤمن وماله، ٥/٨٦ رقم ٣٩٣٤، وصححه شيخنا الأرنؤوط.

[٢] السندي، محمد بن عبد الهادي (ت:١١٣٨هـ)، **حاشية السندي على سنن ابن ماجة** (أو: كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجة)، د.ط، بيروت، دار الجيل، د.ت، ٢/٤٦٠.

الفرع الثاني – وضع تشريعات عادلة:

إن المتتبع لأحكام الشرع يجد أنه لا يكاد يخلو حكم منه دون تعلق بقضية الأمن، سواء في ذلك ما يتعلق بالاعتقاد والخلاق والمعاملات. وتتمثل أسباب تحقيق الأمن من هذا الجانب أن تشريعات الإسلام قامت بتغطية مختلف جوانب الحياتية بالعدل، "وعظمت الحرمات، وكفلت الضرورات، واشتملت على ما يردع من يريد انتهاكها من العقوبات، كل ذلك لتوفير الأمن في جميع المجالات"[١].

وأستعجل الإشارة هنا إلى ما يذكره بعض المعاصرين في "حد الردة"، من كونه لم ينص عليه في القرآن كما هو شأن الحدود الأخرى، ما يؤدي بهم إلى الترجيح إلى اعتباره عقوبة سياسية أنشأها الرسول ﷺ بصفته قائدا سياسيا للدولة، لا بصفته مبلغا عن الله شرعا عاما كما هو رأي الفقهاء. وذلك بسبب ما رآه ﷺ، والخلفاء من بعده في حروب الردة، من تآمر منظّم ضد المؤمنين ودولتهم الجديدة، بإدخال المنافقين بينهم بصفتهم مؤمنين ثم إعلانهم الردة وعدم جدوى هذا الإيمان ونظامه؛ بهدف الوصول إلى إثارة الشك والفتنة بين المسلمين وتفكيك جماعتهم. يشهد لهذا قوله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران:٧٢)، ولو أراد الله أن يكون هذا الحد شرعا عاما لنص عليه في هذه الآية؛ إذ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يظن به جلّ جلاله، ولكنه تعالى لم يفعل حتى في هذا الموقف التآمري الخطير، فدل أنه منوط بغير الحرية[٢].

وهذا التوجيه الجديد إذا صحّ، فإنه يؤدي إلى القول بأن حد الردة منوط بتحقّق الوصف "المفارق للجماعة" الذي جاء في ألفاظ السنة، بما يحمل في نفسه من النبذ والكراهية والاعتداء بعد الألفة، ويكون متعلقا بحفظ مقصد الأمن ضد التآمر على نظام الدين، ولا علاقة له بتقييد الحرية الدينية التابعة لمقصد الكرامة وما ينشأ عنه من حرية الاختيار.

وفي أهمية تطبيق الشريعة في توفير الأمن يقول تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ (النور:٥٥). والآية "تدل بالنص الصريح على أنه لا يكون في هذه الأمة... خلفاء حق حتى يخلفون رسوله، كما خلف الرسل قبلهم خلفاء حق، يمكن لهم دينهم الذي أكمله لهم وارتضاه في حياة نبيهم، ويبدلهم من بعد خوفهم في ابتداء الإسلام أمنا"[٣].

---

[١] التركي، **المصدر السابق**، ص٤، بتصرف في الاختصار.

[٢] انظر: أبو سليمان، د. عبد الحميد، **حد الردة في الإسلام عقيدة وقانونا**، ط.١، عمان، مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالأردن، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص٩.

[٣] بَحْرَق، محمد بن عمر الحضرمي (ت: ٩٣٠هـ)، **الحسام المسلول على منتقصي أصحاب الرسول**، ت: حسنين محمد مخلوف، د.ط، القاهرة، مطبعة المدني، ١٣٨٦هـ، ص٨١.

ينبغي أن يعلم أن أمن البلاد يقتضي وجود العدل والكرامة والرخاء؛ إذ لا أمن بدونها. يقول ابن عاشور: "إن أمن البلاد والسبل يستتبع جميع خصال سعادة الحياة، ويقتضي العدل والعزة والرخاء؛ إذ لا أمن بدونها، وهو يستتبع التعمير والإقبال على ما ينفع والثروة، فلا يختل الأمن إلا إذا اختلت الثلاثة الأول، وإذا اختل اختلت الثلاثة الأخيرة"[١]. فهناك علاقة التأثر والتأثير المتبادل بين هذه المقاصد. وقد ذكرنا في "مقصد العدل" أن فقدان العدل مؤدّ إلى نشر الاجرام، ومؤذن بخراب العمران.

الفرع الثالث – وضع تنظيمات حارسة:

تحقيق الأمن من هذا الجانب يتمثل في اهتمام الشرع بنصب الحكام، ووضع النظم الحارسة للأمن كالشرطة والجيش والاستخبار والاحتساب الرسمي، وإيجاب السمع والطاعة لولي الأمر في غير معصية، وضرورة المحافظة على جماعة المسلمين وعدم مفارقتهم بتهديد أمنهم.

وقد عدّ العلماء ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بناء على أنه لا قيام للدين ولا للدنيا في الاجتماع البشري إلا بها، فإن التجمع أمر ضروري لحاجة الناس بعضهم لبعض، وهذا مدعاة ليكون فيهم رأس يرعى مصالح الجميع ويأمنهم عن سلب الحقوق. ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإطلاق، وأقدر من يرسخ المعروف ويغير المنكر هو الدولة، بل إن كثيرا من المعاني المتضمنة في هذا الأمر متوقفة تنفيذها على وجودها، فكانت قيامها ضروريا في المجتمع عقلا وشرعا[٢].

قال النبي ﷺ: إن الله يرضى لكم ثلاثا: "يَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً، وَأَنْ تَنَاصَحُوا مَنْ وَلاَّهُ اللهُ أَمْرَكُمْ"[٣]. وقال: "...ثَلاَثٌ لاَ يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ: إِخْلاَصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ، وَمُنَاصَحَةُ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، وَلُزُومُ جَمَاعَتِهِمْ، فَإِنَّ الدَّعْوَةَ تُحِيطُ مِنْ وَرَائِهِمْ"[٤]، "والمعنى: أن المؤمن لا يخون في هذه الأشياء الثلاثة، ولا يدخله ضغن (أي: خيانة أو حقد) يزيله عن الحق حتى يفعل شيئا من ذلك"[٥]، "فإن دعوة الجماعة تَدُورُ "مِن ورائهم"، فيحرسهم ويحفظهم[١].

---

[١] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٧١٥/١.

[٢] انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٣٩٠/٢٨.

[٣] أخرجه: مالك، **الموطأ**، (ط. الأعظمي)، الكلام، باب ما جاء في إضاعة المال وذي الوجهين، ١٤٤١/٥. وفي: مسلم، **الصحيح**، الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل...، ١٣٤٠/٣ رقم١٧١٥، عدّ الثالث: "ولا تفرقوا".

[٤] أخرجه: الترمذي، **الجامع الكبير**، العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، ٣٣١/٤ رقم ٢٦٥٨.

وصححه: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، **موافقة الخبر الخَبر في تخريج أحاديث المختصر (لابن الحاجب)**، ت: حمدي السلفي وصبحي السامرائي، ط.٢، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ٣٦٤/١.

[٥] التُّورِبِشْتِي، فضل الله بن حسن (ت: ٦٦١هـ)، **الميسر في شرح مصابيح السنة**، ت: د. عبد الحميد هنداوي، ط.٢، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨هـ، ١٠٨/١.

وهذا توكيد لما قلنا سابقا عن دور الايمان والتضرع بالدعاء لله لتمكين الأمن في البلاد.

وقيام أجهزة الدولة الأمنية بدورها في أحسن وجه مع المراعات التامة لصون الحقوق والحريات المكفولة في الشريعة هي المهام الأوحد المناط بها. قال الماوردي في "تسهيل الظفر": "وليهتم الْملك كل الاهتمام بأمن السبل والمسالك، وتهذيب الطّرق والمفاوز؛ لينتشر النَّاس فِي مسالكهم آمِنين، ويكونوا على أنفسهم وَأَمْوَالهمْ مُطْمَئِنين"[٢].

هذا يستلزم أن تدرك الدولة التهديدات الخارجية والداخلية، وأن تأخذ بأسباب القوة بتوفير القدرة على مواجهة تلك التهديدات ببناء القوة المسلحة، وقوة الشرطة، والجهاز الاستخباراتي، ونظام الاحتساب الرسمي؛ إذ لا تأمن أمة بأس مجرميها واعتداء الأمم الأخرى عليها حتى تكون دولتها قوية مكينة، تقوم بدورها الثنائي: الوقائي والعلاجي. قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗا﴾ (النور:٥٥)، ووجه الدلالة أن "في الوعد بالاستخلاف والتمكين وتبديل الخوف أمنا إيماء إلى التهيؤ لتحصيل أسبابه مع ضمان التوفيق لهم والنجاح إن هم أخذو في ذلك"[٣].

لذلك كان من أهم الغايات السياسية حفظ الحقوق لأصحابها، وتيسير الأمور المشروعة لطالبيها، والحد من الإشاعات الكاذبة، وتحصين الحدود بالعدة المانعة والقوة الدافعة، حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها السيادة، أو يسفكون فيها لمواطن أو مقيمٍ دما. وتشجيعا على هذا قال الرسول في الحديث: "حُرِّمَتِ النَّارُ عَلَى عَيْنٍ سَهِرَتْ فِي سَبِيلِ اللهِ"[٤]. ولا ريب أن وجود مثل هذه المقومات، وقيام الوعي بأهميتها في المجتمع، كفيل بتوفير الأمن واستقرار البلاد من الاضطرابات.

الفرع الرابع – تحالف مجتمعي لحفظ الأمن:

أعني بهذا التحالف الوعي المجتمعي بأهمية الاحتساب المدني وتحرك المؤسسات المدنية تجاهه، ويتمثل في قيام كل في مجال تخصصه بفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما يخف منه أو يزيله في المجتمع، دون اعتداء على الحقوق والحريات. فينبغي أن يعلم أن الأمن من هذه الحيثية هو مسؤولية الجميع، وهو من باب قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ

---

[١] ابن المَلَك، محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ عبدِ اللطيف الرُّوميُّ (ت: ٨٥٤هـ)، **شرح مصابيح السنة**، ت: لجنة بإشراف نور الدين طالب، ط.١، الدوحة، إدارة الثقافة الإسلامية بوزارة الأوقاف، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ٢١١/١.

[٢] الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك**، ص٢٥٨.

[٣] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٢٨٢/١٨.

[٤] جزء من حديث أخرجه: النسائي، **السنن الكبرى**، السير، فضل الحرس، ١٣٩/٨ رقم ٨٨١٨. صححه الحاكم، ووافقه الذهبي وأقره عبد الحق في "الأحكام الصغرى" الصحيحة، وعقب عليه ابن القطان بقوله: "وَفِيه من لَا يعرف حَاله".

– انظر: الحاكم، **المستدرك**، ٩٢/٢ رقم ٢٤٣٢؛ وابن القطان، **بيان الوهم والايهام في كتاب الأحكام**، ٧٤٣/٥.

وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (المائدة: ٢)، وقوله: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٤).

وهذا التعاون مسؤولية مشتركة بين مؤسسات المجتمع المختلفة، حيث تتكامل المؤسسات الاجتماعية الرسمية وغير الرسمية لتشكيل هوية المجتمع وصياغة توجهات أفراده في شتى النواحي. والتعاون على نشر المعروف وتقليل المنكر هو قرين الإيمان في الإسلام، وهما دليل الخيرية لأمة تقوم بهما، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، فهما صمام الأمان في المجتمع ويدلان على تآلف أفراده على البر والتقوى.

وتعد الأسرة المحضن الأساس الذي يؤثر في التنشئة الاجتماعية للفرد، وأما المؤسسة التعليمية فهي التي تصوغ قيم المجتمع وترسم توجهاته للناشئة. ويعتبر القطاع الخيري ضمان التكافل الاجتماعي، ومن المفترض أن يلعب الاعلام دوره التوعوي والرقابي.

الفرع الخامس – الدبلوماسية وإبرام المواثيق:

أول عهد أبرمه الرسول ﷺ كان مع أهل المدينة بجميع من فيها من الطوائف، وطبق ما أكّده في هذه الوثيقة الدستورية من الحفاظ على أمن المجتمع واستقراره بحذافيرها، وأخذ على يد الخارجين على أمن المدينة الأولى ودستورها. ثم قام بتحالفات مختلفة مع العديد من القبائل العربية آنذاك لكسبها إلى جانبه وإيمانها برسالته، أو على الأقل تحييدها من الصراع الدائر بين أهل المدينة وأهل مكة. بل حتى بيعة العقبة الأولى والثانية لم تكن لمجرد أخذ العهد بتعاليم الإسلام فحسب، وإنما لتوفير المنعة والأمن للمهاجرين إليهم حين يقدمون المدينة.

ثم إن التعقيد الحاصل في التهديدات المعاصرة للأمن وصعوبة الانفراد بردعها استدعى ظهور اتفاقيات الأمن الجماعي، تتفق فيها دول الأطراف على حماية أمنها جميعا، فتوقّع كل دولة على عدم الاعتداء على الأخرى أولا، وعلى التزام كل منها بالدفاع عن الأخرى إذا تعرض لاعتداء من جهة أخرى ثانيا. ومن ثم يعتمد على هذا تبادل المعلومات الأمنية والدفاعية، وتبادل المعلومات الاستخبارية حول أنشطة العدو المحتمل، وإجراء التمرينات المشتركة لاختبار الجهازية، والامتناع عما يساعد العدو ولو اقتصاديا، والاشتراك في عمليات قتالية تحت قيادة مشتركة، إلى غير ذلك مما يمكن الاتفاق عليه في حال الخطر الشديد[1]. ومن أقوى التحالفات المعاصرة من هذا النوع حلف الشمال الأطلسي (ناتو).

الفرع السادس – تحييد منطقة آمنة على الدوام:

لم يكتفي النظام الإسلامي بالاهتمام بالأمن بالنسبة للأفراد والجماعة، وإنما أوجد لهم حيزا جغرافيا آمنا يكون بمثابة القاعدة والوجهة لممارسة شعائر الدين الحنيف، وبخاصة شعيرتي التعارف

---

[1] انظر: ابن بيه، **خطاب الأمن في الإسلام وثقافة التسامح والوئام**، ص٩٤-٩٥.

والتقوى: الحج والعمرة. ويتمثل هذا الحيز في الحرمين الشريفين؛ المكي والمدني، إذ لا يسمح بانتهاك حرمتهما ولا التهوين بهيبتهما، حتى قرنت حرمتهما مع حرمة الدماء والأموال والأعراض في خطبة حجة الوداع، ووصل الأمر إلى تأمين الوحوش والأشجار فيهما. والأمة هي المكلفة بتحقيق هذه الحرمة في أرض الواقع، وقد فسّر العلماء قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ۝ فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ (آل عمران:٩٦-٩٧)، أنه أمر على صيغة خبر، ومعناه: "وَمَنْ دَخَلَهُ فَأَمِّنُوهُ"[١]. وقال النبي: "إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة"[٢].[٣]

ومحصل الكلام في هذا المطلب يدور حول ثلاثة معالم منهجية: تمكين الإيمان بالله وحده، وتيسير العمل الصالح وفق التشريع، والأخذ بأسباب القدرة والتمكين والتنمية. وذلك بتوفير العقول النيرة، وإنشاء الأنظمة الحارسة، والقيام بالتنمية الشاملة. يشير إلى الشروط الثلاثة قوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ (النور:٥٥). فنصت الآية على شرط الإيمان والعمل الصالح للاستخلاف، وأومئت بذكر التمكين وتبديل التهديد أمنا أن ذلك بسبب المجاهدة نحو الأمن.

---

[١] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، **مثير العزم الساكن إلى أشرف الأماكن**، ت: مرزوق علي إبراهيم، تقديم: حماد الأنصاري، ط.١، دار الراية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ١/١٩١.

[٢] أخرجه: مسلم، **الصحيح**، الحج، باب فضل المدينة...، ٢/٩٩١ رقم ١٣٦١.

[٣] انظر: ابن بيه، **خطاب الأمن في الإسلام وثقافة التسامح والوئام**، ص٧٤-٧٥.

المطلب الثالث

حفظ الأمن في مواثيق الأمم المتحدة

تختلف قواعد الاستراتيجيات الأمنية تبعا لاختلاف أهدافها وغاياتها، لكنها تتفق في تحقيق المصلحة للجهة التي تَصُوغ مفهوم أمنها في كافة تفاصيله الاجتماعية والسياسية للأفراد والمجموع.

وبناء على الميثاق، تهدف الأمم المتحدة إلى تحقيق أربعة مقاصد، هي:

- حفظ السلم والأمن الدوليين.
- إنماء العلاقات الودية بين الأمم.
- التعاون على حل المشاكل الدولية وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان.
- والعمل كجهة مرجعية لتنسيق أعمال الأمم.

ويضع ميثاق الأمم المتحدة المسؤولية الرئيسية عن حفظ السلم والأمن الدوليين على عاتق مجلس الأمن، وقد أكد ذلك في ديباجته، ومادته الأولى، والثانية، ثم في الفصل السابع منه[1].

وبموجب الفقرة الرابعة من المادة الثانية من الميثاق تمنع أعضاء المنظمة جميعاً في علاقاتهم الدولية عن أمرين: التهديد باستخدام القوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأية دولة، أو على أي وجه آخر لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة.

عندما تُعرض على مجلس الأمن شكوى تتعلق بتهديد للسلم، فإنه يبادر عادة بتوصية الأطراف بمحاولة التوصل إلى اتفاق بالوسائل السلمية. وله: أن يضع مبادئ هذا الاتفاق؛ أو الاضطلاع بمهام التحقيق والوساطة في بعض الحالات؛ أو إيفاد بعثة؛ أو تعيين مبعوثين خاصين؛ أو توجيه طلب إلى الأمين العام بأن يبذل مساعيه لتسوية النزاع بالسبل السلمية.

وفي حال إذا أدّي النزاع إلى أعمال عدائية، يكون الشاغل الأساسي للمجلس هو وضع حد لتلك الأعمال بأسرع ما يمكن. وفي تلك الحالة للمجلس أن يقوم بما يلي:

- إصدار توجيهات بوقف إطلاق النار مما يساعد على منع تصعيد النزاع؛
- إيفاد مراقبين عسكريين أو قوات لحفظ السلام للمساعدة في تخفيف حدة التوترات وللفصل بين القوات المتعادية وإحلال جو من الهدوء يمكن فيه السعي إلى تسوية سلمية؛
- اتخاذ تدابير للإنفاذ، وتشمل: الجزاءات الاقتصادية، وحظر توريد الأسلحة، والعقوبات والقيود المالية، وحظر السفر؛ قطع العلاقات الدبلوماسية؛ الحصار؛ أو العمل العسكري الجماعي.[1]

---

[1] ميثاق الأمم المتحدة: http://www.un.org/ar/charter-united-nations/index.html. وانظر: آل عيون، عبد الله، **نظام الأمن الجماعي في التنظيم الدولي الحديث**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٤م، ص٤٧.

- ومن مسؤولية المجلس أيضا صوغ خطط تعرض على الدول الأعضاء لوضع منهاج لتنظيم التسلح، بمساعدة لجنة الأركان العسكرية[٢].

واحتجاجا على ازدواجية المعايير التي يعمل بها المجلس عند تطبيق قواعد حفظ الأمن رفضت المملكة العربية السعودية في عام ٢٠١٣ من الميلاد العضوية المؤقتة بهذا المجلس. إذ تعتبر أن بقاء القضية الفلسطينية بدون حل عادل ودائم لخمسة وستين (٦٥) عاماً، وعدم الحيلولة دون سعي أي دولة في الشرق الأوسط لامتلاك الأسلحة النووية، وعدم القيام بالواجب نحو القضية السورية، تعد كلها قضايا تمثل فشل المجلس في أداء واجباته تجاه الأمن الدولي[٣].

وقد سعت الأمم المتحدة بوصفها الحامي للأمن الدولي صياغة الخصائص العامة للأمن الإنساني على مستوى العالم، وكان وضع إطار لأمن الإنسان في التقرير العالمي حول التنمية البشرية لعام ١٩٩٤م الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي خطوة رائدة في هذا المجال.

فجاء في الفصل الثاني من هذا التقرير تحديد هذه الخصائص في الأمور التالية:

١. الأمن الإنساني شامل وعالمي، وحق للإنسان في كل مكان.
٢. مكونات الأمن الإنساني متكاملة، يتوقف كل منها على الآخر.
٣. الأمن الإنساني ممكن من خلال الوقاية المبكرة، وهي أسهل من التدخل اللاحق.
٤. الأمن الإنساني محوره الانسان، ويتعلق بحماية حياته في كل مكان.

وعرّف التقرير الأمن الإنساني بأنه: "السلامة من التهديدات المزمنة مثل الجوع والمرض والقمع، والحماية من الإخلال المؤذي بأنماط الحياة اليومية، في البيت أو العمل أو المجتمع المحلي"[٤].

وإن كان هذا التعريف منتقدا من أوجه، منها على سبيل المثال أنه فضفاض؛ إذ لا يحدد معايير الأمن الإنساني، فيمكن أن يدخل فيه كل خطر، وهذا يجعل مهمة صياغة السياسة الأمنية أمرا أقرب إلى المستحيل، إلا أن التقرير محقٌ في تحديد الخصائص العامة، كما أنه قد حوّل تركيز الأمن من

---

[١] انظر: التدابير السابقة في حالتي تهديد الأمن ووقوع الاعتداء، على الرابط:
http://www.un.org/ar/sc/about/.

[٢] انظر: مهام مجلس الأمن، على موقعه:
http://www.un.org/ar/sc/repertoire/functions_and_powers.shtml.

[٣] انظر: السعودية تعتذر عن قبول عضوية مجلس الأمن حتى يتم إصلاحه، **الأهرام**، بتاريخ ١٨ أكتوبر ٢٠١٣.
- انظر المقال على الرابط: http://www.ahram.org.eg/NewsQ/237749.aspx.

[٤] إطار أمن الإنسان والتقارير الوطنية: www.arab-hdr.org/publications/other/hdresources/hs-ar.pdf.
- انظر تقرير ٢٠٠٤ على: www.arab-hdr.org/publications/other/undp/hdr/1994/hdr-e.pdf.
- وانظر محتواه بالعربي على ويكيبديا (الأمن البشري): https://ar.wikipedia.org/wiki/الأمن_البشري.

الاهتمام بحماية الدولة وحدودها بالوسائل العسكرية، إلى حماية الأفراد من التعرض للتهديدات التي تواجه رفاههم وحقوقهم للتهديد على مستوى الدول وعلى الصعيد الدولي.

ويركز مفهوم الأمن البشري على التهديدات الواسعة الانتشار والشاملة لعدة مجالات، ويستهدف بقاء حياة الناس كريمة وبخاصة يعتم بالفئات الأضعف في المجتمع وسبل عيشهم وكرامتهم. ولذلك، يستدعي الأمن البشري الانتباه إلى الأسباب الجذرية لتلك التهديدات (الداخلية منها أو الخارجية)؛ ويأخذ في الاعتبار تأثير تلك التهديدات على الحريات الأساسية للحياة البشرية (التحرر من الخوف، والتحرر من العوز، وحرية العيش بكرامة)[1].

وقد حدد التقرير محقًا مكونات الأمن الإنساني في: التحرّر من الحاجة، والتحرّر من الخوف، وحرية العيش بكرامة. وهذا لا يعني أن الأمن البشري يجل محل أمن الدول، ولكن يدل أن كلا منهما يعتمد على الآخر. وتحتفظ الحكومات بالدور الرئيسي في كفالة هذا الأمن، والمجتمع الدولي مسؤول عن تكملة دورها وتقديم الدعم اللازم لها، بناء على طلبها[2].

ومن تكميلا لدور الحكومات وتقديم الدعم اللازم لها يقوم صندوق الأمم المتحدة الاستئماني للأمن البشري، بدعم مشاريع من شأنها أن تعزز الأمن البشري المجتمعات والشعوب الأضعف في جميع العالم، وهكذا يتحول الأمن الإنساني إلى إجراءات عملية.

وهذا من العمل الذي يشيد به الإسلام، ومن التحالف على البر، على أن تتم اختيار المشاريع على معايير عادلة، توفر فوائد ملموسة ومستدامة في سبيل تعزيز الحياة الكريمة بتلك المجتمعات.

---

[1] تقرير الأمين العام بشأن قرار الجمعية العامة ٢٩١/٦٤ المتعلق بالأمن البشري، الدورة السادسة والستون، ص٧.
https://docs.unocha.org/sites/dms/HSU/Publications%20and%20Products/Reports%20of%20the%20Secretary%20General/A-66-763%20Arabic.pdf

[2] انظر: المصدر السابق نفسه، ص١١.

المبحث الرابع

مقصد نماء المحيط المادي

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: تزكية الأرزاق

المطلب الثاني: سلامة البيئة

تمهيد

تقوم السياسة على فاعلية الحكومة إلى تحقيق مصالح المحكومين، ومنها الرفاه المادي، وهذه الفاعلية تستهدف التوافق مع مضامين الشرع. وهنا يأتي دور مقصد حفظ المحيط المادي ليوجه السياسات نحو ما ينبغي أن يحقق من التنمية، وضابطا للتشريعات الخاصة بالبيئة والسياسات المالية.

وليس هدف الدراسة تقديم إيجابات نهائية للسياسات الناجحة؛ إذ التوصل إلى ذلك يحتاج إلى إعادة النظر والتعليل باستمرار؛ إذ الاقتصاد ليس علما دقيقا كالعلوم الطبيعية، وإنما تستهدف تحديد أهداف اقتصادية أساسية متوافقة مع قيم الشرع. والسياسة الاقتصادية المرتبطة بالمقاصد القِيَمِيّة لا تعتمد على أدوات حصرية معينة؛ إذ إنها تعتمد النتائج قبل أي شيء آخر، من النمو الاقتصادي والعدالة الاجتماعية والاستدامة البيئية بشكل متناغم.

فالأزمة المالية العالمية كانت أزمة لعلم الاقتصاد أيضا، وأصبحت الفرصة متاحة الآن لتقديم سياسة إقتصادية عصرية تحقق النجاح على منحى قيمي مستقاة من الوحي المنزل والخبرة الإنسانية.

لكن فقط ألئك الذين يعرفون جيدا إلى أين سيقودهم الطريق يمكن أن يلهموا الأخرين لاعتناق قيمهم، مما يزيد من أهمية التيقن من صحة النهج المتبع قبل البدء به[١].

ومصطلح "المحيط المادي" مستعار من كتاب "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، وإن كان يختلف عنه في بعض مضامينه، ويتمثل في عنصرين: المال المعالج بالسعي الإنساني للتملك والبيئة الطبيعية[٢]. ومع أن هذا المقصد قد احتل المرتبة الأخيرة في هذه الدراسة، غير أن هذا لا يعني بالضرورة أنه الأقل أهمية، ولعله يحظى بنفس القيمة التي تحظى بها ما تقدمه، بل بعضها كلها قد تتوقف عليه؛ لأن أدائها متوقف على محيط مادي يتيسر معه الفاعلية في أرض الواقع.

ويهدف هذا المبحث إلى بيان أن مقصد نماء المحيط المادي هو من دعائم الفكر الإسلامي في المجال السياسي الاقتصادي، ويتم ذلك بإبراز مقصدين فرعيين هما: تزكية الأرزاق، وسلامة البيئة. ويخرج البحث بعون الله تعالى بتوضيح المعالم المنهجية لمقصد التنمية المادية على الصعيد السياسي.

---

[١] انظر: فاوت، سايمون وآخرين، **قراءة في الدموقراطية الإجتماعية**، تعريب: خليل أبو عياش، عمان، مؤسسة فريدريش إيبرت، ٢٠١٤م، ص٩.

[٢] أنظر: النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص١٨٤.

المطلب الأول
تزكية الأرزاق

مصطلح الأرزاق يشمل المال الظاهر والباطن، وما تحصّل من جهد الإنسان وما هو موجود في الطبيعة مما أنعم الله بها على عباده من الخيرات، ولا تخفى أثر وفرة الأرزاق على الرفاه، وقد وصفها المنعم الكريم بأنها قياما لحياة البشر[1]، وإن الله يبسط الرزق وهو خير الرازقين.

والأزمة المالية العالمية نقطة تحول تعنى بمرتكزات المجتمعات الأساسية في قضايا المال؛ إذ أصبح من الواجب أن نعرف أكثر عن كيف نريد أن نعيش أولا، ثم أن نقرر أن نعمل على ضوء ذلك.

وينبغي التنبّه أن معيار عموم المقصد أو خصوصه يعتمد على قدر اتساعه ليشمل ما يتعلق بموضوعه، فليس كل مقصد يذكر في الوحي المنزل متعلقا بالمال يكون عاما، وإن جاز أن يكون المقصد الجزئي كليا بالنسبة لما تحته من المسائل. بينما يتبين قوة المقصد بمعيارين: أولهما: قوة المصلحة التي يمثلها. ثانيهما: إلحاح الأدلة الشرعية على إثباته، أو وضعها حدودا للحفاظ عليه، أو توافر الأمرين معا. واتساقا بهذا، يقول ابن تيمية: الربا أشد من القمار؛ لأن الله سماه ظلما عندما قال: ﴿لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٩)، لا تظلِمون بأخذ الربا ولا تظلَمون إذا استرجعتم رأس المال، بينما سمى الميسر بغضاء[2]، والبغض أحد دواعي الظلم وليس نفسه.

ولعل أول من اعتنى بإظهار المقاصد الشرعية الخاصة بالأموال هو ابن عاشور، وحدّدها في خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها[3].

ثم استعرض ابن بيه هذه المقاصد الخمسة وأيّدها وبيّنها وعلّق عليها، ثم أعاد صياغتها وترتيبها على وزن المصلحة على النحو التالي: الأول: الكسب وإيجاد المال، والثاني: حفظ المال وضمّنه من جهة الإيجاد: حسن التدبير والادخار ووسطية الإنفاق، ومن جهة العدم: أدخل فيه مقصد العدل الذي يحفظ الأموال من كل أشكال التعدي والظلم. والثالث: الوضوح، وقال يمكن أن نسميه بالشفافية، والرابع: مقصد التبادل أو التداول[4].

في حين يرى الباحث تحديد المقاصد المتفرعة من مقصد تزكية الأرزاق، والتزكية هي التنمية مع ما يتضمن من البعد الاستخلافي الروحي، في: التملك، والتداول، والتحوّط، والتوازن.

الفرع الأول – التملك الاستخلافي:

---

[1] انظر: هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، ص٣٢٤. وقد استفدت منه تسمية المطلب وبعض فروعه.

[2] انظر: ابن بيه، عبد الله، **مقاصد الشريعة في المعاملات**، سلسلة المحاضرات ٦، ط.٢، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص٢٥ و٢٧.

[3] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٤٧٠.

[4] انظر: ابن بيه، **مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات**، ص٧٣-٧٧.

التملك هو غاية التكسب، ومع كونه مقصداً فهو جِبلّة بشرية، فكل إنسان يود أن يكون ذا مال، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلۡخَيۡرِ لَشَدِيدٌ﴾ (العاديات:٨) والخير هنا المال، وهذا من حكمة الله في الخلق حتى يميل إليه الإنسان بطبعه لتقوم به حياته برفاهية.

ولما قضت الحكمة الإلهية أن يجعل حب المال مفطورا في الإنسان، قد يسعى لتحصيله بما يتاح له من وسائل الكسب بالحق والباطل والنافع والضار عندما لا يردعه وازع العقل، كان من مقتضاها أيضا أن يزكي هذا الميل حتى لا يطغى على الجوانب الإنسانية الأخرى، فيجعل التملك مقيدا بتعاليم المستخلِف ﷻ، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِ﴾ (الحديد:٧). والاستخلاف إدارة واستثمارا على صورتين: فردي، في الملكية الخاصة، وجماعي تتولاه الدولة.

فكان لابد من ضبطه بالشرع، الذي رتب على ذلك ثواباً وعقاباً، وبه يجب أن يقتدي القانون والنظام الذي يراعي مصلحة الفرد والمجموع. فهذا المقصد يزكي التصوّر نحو التكسّب، فيحث الإنسان عليه، ويمنعه من الطغيان بالمال كما يمنعه من الاستعباد للمادة.

و"طلب الكسب فريضة على كل مسلم، كما أن طلب العلم فريضة، كما قال الشيباني، واستدل على كون التكسب مأمورا شرعا بأدلة منها قوله تعالى: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ﴾ (البقرة: ٢٦)[١]، والأمر للوجوب ولا يتحقق امتثال الإنفاق إلا بتقدم الكسب عليه، وكأن الآية تقول على سبيل التلازم: تكسّبوا الطيّب حتى تنفقوا منه على أهل الحقوق. ثم إن الآيات الدالة على إباحة خيرات الكون للإنسان، وجعل الأرض ذلولا له، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ وَبَاطِنَةٗ﴾ (لقمان:٢٠)، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦ﴾ (الملك:١٥)، ونحوهما، دليل على أنه لم يبحه إلا لينتفع منه الإنسان.

لذا جاءت الشريعة آمرة بالسعي، ناهية عن الرهبانية المبتدعة وعن الانقطاع عن الكسب، وجعل الزهد متعلقا بأحوال القلب بأن لا يعتمد الإنسان إلا على الله، أما الدول فعليها أن تحصّل الثروة حتى تكون قوية الجانب مطمئنة البال وهذا ما فعله الخلفاء.

في سبيل ذلك، جاءت الأحكام المتعلقة بالأرض والعمل ورأس المال باعتبارها أصولاً أساسية للتكسب، وأخرى تتعلق بطرق التكسب التي يمكن أن تجمل في الزراعة والتجارة والصناعة.

اتساقا مع هذا يطلب الشرع من الإنسان الادخار للعاقبة دون منع الحقوق، على ضد التبذير، ترشيدا لإنفاق المال بحيث لا يناقض الادخار للمستقبل، وهذا يضاد أيضا اكتناز المال دون تثميره.

والنصوص الشرعية تدل على هذا، مثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلۡقُرۡبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلۡمِسۡكِينَ وَٱبۡنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرۡ تَبۡذِيرًا﴾ (الإسراء:٢٦)، وقول الرسول ﷺ على وجه العموم -بعد أن كان منع الادخار لظرف

---

[١] الشيباني، محمد بن الحسن (ت: ١٨٩هـ)، **الكسب** (ومعه شرح السرخسي)، ت: د. سهيل زكار، ط.١، دمشق، الناشر عبد الهادي حرصوني، ١٤٠٠هـ، ص٣٣.

نازل بالمدينة-: "كُلُوا وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا، فَإِنَّ ذَلِكَ العَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ، فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا"[١]، بل ويدّخر النبي ﷺ عند السعة قوت سنة لأهله[٢]، والقرآن يخبر عن قول يوسف ﷺ: ﴿فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ۝ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ﴾ (يوسف:٤٧-٤٨).

فمن ناحية أوجب الشرع الانفاق تزكية للضمير ونماء للمال، ونهى في المقابل عن البخل، ومن وجه آخر حثّ على الادخار للمستقبل، وذمّ الإسراف، ويكمن قصدية تزكية الأرزاق في تحقيق هذين الوجهين باعتدال اجتهادي على حسب مقتضى الحال المتعلق بوفرة المال ودرجة عموم الرفاه.

وعندما يتعلق الأمر بالدولة فلا يسعها إلا تهتم بتنمية المال بأحسن التدابير وإيجاد السياسات الاقتصادية الناجحة، والتشريعات الرادعة عن الاعتداء على المال. وقد قال ابن عاشور في أهمية الثروة في حياة الأمم: "واعلم أن من جهات توازن الأمم في السلطان على هذا العالم جهة الثروة، فبنسبة ثروة الأمة إلى ثروة معاصريها من الأمم تعد الأمة في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها، وحفظ كيانها، وتسديد مآربها وغناها عن الضراعة إلى غيرها"[٣].

الفرع الثاني – التداول:

تداول الثروة يعني انتقاله من يد إلى أخرى حتى ينتفع به أكبر قدر ممكن، على ضد الكنز، وله علاقة بمقصدي العدل والرحمة، وقد ذكره ابن عاشور باسم "الرواج" الذي يضاد الكساد، وعرّفه بقوله: "دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق"[٤].

والرواج معنى صحيح أيضا، لكن الباحث قد آثار اللفظة القرآنية، التي يستعملها أيضا الجويني[٥]، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر:٧)، أي تداولوا المال منعا لتركّزه في أفراد أو فئات محدودة من المجتمع.

واستدل ابن عاشور على هذا المقصد بالترغيب في المعاملة بالمال في كثير من النصوص، وبمشروعية التوثق في انتقال الأموال من يد إلى أخرى. ففي الترغيب في المعاملة جاء قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾(المزمل:٢٠)، فقرن التجارة بالجهاد في سبيل الله. وقد دلت إشارة قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ (البقرة: ٢٨٢)، على أهمية التجارة في نظر الشرع حتى رخص في ترك الإشهاد المحثوث عليه نفيا للعوائق عنها.

---

[١] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها، ١٠٣/٧ رقم ٥٥٦٩؛ وانظر نحوه: مسلم، **الصحيح**، الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، ١٥٦٠/٣.

[٢] انظر: البخاري، **الجامع الصحيح**، النفقات، باب حبس نفقة الرجل قوت سنة على أهله، وكيف نفقات العيال، ٦٣/٧.

[٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٤٦٥/٣.

[٤] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٤٧١/٣.

[٥] انظر: ابن بيه، **مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات**، ص٧٣.

ومحافظةً على مقصد التداول والرواج شُرعت عقود المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو بتبرع، وتسهيلا لتداول المال شُرعت عقود مشتملة على شيء من الغرر اليسير مثل: المغارسة والسلم والمزارعة والقراض، ولأجل مقصد الرواج كان الأصل في العقود المالية اللزوم دون التخيير إلا بشرط[١].

ومن وسائل الدولة في تيسير رواج الثروة تسهيل المعاملات المالية والاقتصادية بقدر الإمكان، وترجيح جانب ما فيها من المصلحة على ما عسى أن يعترضها من خفيف المفسدة.

ومقصد التداول يقتضي تزكية خيرات الكون التي تمكّن الإنسان من استغلالها لتقع في أيدي الناس بأوسع نطاق، بما يمنع احتكارها ووقوعها في أيدي القليل من فئات الناس[٢]، مصداقا لقوله تعالى: ﴿تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾ (البقرة:٢٨٢)، أي: تداولا للثروة من سلع وخدمات، وتكون النقود وسيطا للتبادل[٣]. ويدل على ما ذُكِرَ قوله ﷺ: "بع الجمع (تمرا قليل الجودة) بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا"[٤]، أي: تمرا جيدا. ومقصد التداول يبين البعد الاجتماعي للمال في الإسلام.

الفرع الثالث – التحوّط:

إن حفظ المال من الإتلاف والضياع والنهب والسرقة مقصد شرعي يتبين أثره في كثير من التصرفات الشرعية المتعلقة بالمال، وبالأخص في حمايتها بالحدود الزاجرة.

"التَّحَوُّط" يعني أخذ الحيطة والحذر في الوقاية من مخاطر ضياع المال، أو حصول تضخم فيه يفقده القيمة الشرائية. وذلك بتبني الدولة الإجراءات الكفيلة بتقليل المخاطر إلى الحد الأدنى، مع المحافظة على العائد الاستثماري.

ومن أجل ذلك وضع الإسلام مبدأ "التراضي" الذي يؤسس عليه منع عيوب الإرادة مثل الغش والخديعة، وأناط حفظ المال بالعقوبات وضمان المغصوب ومشروعية الدفاع عنه.

كما جاء بقواعد التحوّط المالي كالكتابة والإشهاد والرهن والضمان والكفالة، وأباح العقود التي تنتج تحوطاً مناسباً وإن كان فيها نوع جهالة يسيرة كالسلَم والاستصناع وخيارات البيع والعربون، والتأمين التعاوني، والمضاربة بشرط عدم المخاطرة، وعلى تنويع الأصول الاستثمارية.

والأصل في حفظ المال والتحوط له قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ (النساء:٢٩). ومن مهمة الدولة حفظ المال من أن يخرج عن يد المة إللى غيرها من الأمم بغير عوض[٥].

---

[١] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٤٧٣/٣.

[٢] انظر: هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، ص٣٣١.

[٣] انظر: ابن بيه، **مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات**، ص٢٧.

[٤] أخرجه: البخاري، **الجامع الصحيح**، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه، ٧٧/٣ رقم ٢٢٠١، وكرره في الوكالة برقم ٢٣٠٢ وفي المغازي برقم ٤٢٤٤؛ ومسلم، **الصحيح**، المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، ١٢١٥/٣ رقم ١٥٩٣.

[٥] انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٢٣٨/٣.

الفرع الرابع – التوازن:

المراد بالتوازن هنا عدة نواحي، نصوغها على النحو التالي:

– التوازن هنا الاعتدال بين الدولة والسوق من حيث تدخل الأولى في الثاني عند الاقتضاء. وبعد الأزمة المالية العالمية بدأ يهمّش الاعتقاد بالسوق غير المنضبط، ويتصاعد الرهان على آراء تأخذ بالتوازن بين الدولة والسوق، بدلا من إعطاء ثقة عمياء للسوق. وقد شكك الاقتصادي المعروف جون ماينرد كينز في فرضية "تعافي الأسواق الذاتي" وعبّر عن شكوكه في مقولة "اليد الخفية" عند آدم سميث، وشجع تدخل الدولة بالانفاق بفتح الطرق الجديدة أو بناء مدارس مثلا لتوفير أماكن عمل جديدة للأفراد فيزداد استهلاكهم وطلبهم للسلع، وبالتالي يستعيد السوق عافيته ويندفع الاقتصاد نحو الأمام. لكن تواجه فكرة الكنزية مشكلة التضخم المالي بسبب الانفاق الحكومي في أزمة تليها أزمات فلا تتمكن الدولة من استرجاع النفقات، فيتراكم الدين العام[١]، وتنخفض أسعار العملات بينما ترتفع أسعار السلع. ويعالج الإسلام مشاكل التضخم وتذبذب أسعار الصرف بحظر الفائدة، وبتحديد أسعار بعض المواد الأساسية عند الاقتضاء.

– التوازن بين النشاط الربحي وغير الربحي: فإن الإسلام بما أنه دين الرحمة والعدل، فإنه يحقق التوازن بين النشاط الهادف للربح وغير الهادف للربح، وبين الأرباح والخسائر في العقود التشاركية، بخلاف النظم الأخرى التي أفرطت إما في جانب الربحية حتى طلبته في عقود الارفاق مثل الدين الذي تحصّل من ورائه الفائدة، وإما في جانب العمومي غير الربحي فأفرطت في الجماعية.

– التوازن بين الحاجة والانفاق: فهما عنصران أساسيان في التنمية والإنتاج، ويتم التوازن بينهما حين تحدد الحاجات وتحدد من أجل توفيرها الميزانيات المناسبة لها، سواء كان إنفاقا[٢]، ويجب إعادة الفكر باستمرار في الحاجات إذ أنها تتجدد على الدوام.

– التوازن بين اقتصاد السوق من ناحية وبين التآلف الاجتماعي من ناحية أخرى، بحيث يتبلور علاقة من التفاعل الإيجابي بينهما. فإن القرن العشرين أتى برخاء لم يعرف له نظير من قبل، لكنه أتى أيضا بتشققات إجتماعية واسعة الانتشار. وهنا يأتي دور التوزيع وإعادة التوزيع الذي يتحدث فيه الاقتصاد الإسلامي. إذ التراكم الرأسمالي ليس العنصر الوحيد المهم في التنمية وإنما هناك الناحية الاجتماعية الإيجابية التي تتيح للفرد أن يسعد بثروته، ويسعد بها غيره فيسعد مرة أخرى بسعادتهم.

---

[١] انظر: فاوت، سايمون وآخرين، **قراءة في الدموقراطية الإجتماعية**، تعريب: خليل أبو عياش، عمان، مؤسسة فريدريش إيبرت، ٢٠١٤م، ص٩ و٢٧ و٣٣ و٣٤ و٣٦.

[٢] انظر: حمدي، د. محمد صالح، **نظرية الاستخلاف في الأموال**، ط.١، القاهرة، دار السلام، ١٤٣٧/٢٠١٦، ص٩٩.

المطلب الثاني
سلامة البيئة

يهدف المطلب أن يوضح المراد بالبيئة، وتأكيد التشريع الإسلامي على ضرورة الحفاظ عليها سليمة، مع التطرق إلى بعض الجهود الدولية لحفظ البيئة.

الفرع الأول – مفهوم البيئة:

المراد بالبيئة هو هذا "المحضن الطبيعي الذي يعيش فيه الإنسان"[١]، الذي يشمل كل ما جاء ذكره في النصوص الشرعية من مشاهد الطبيعة المسخرة للإنسان من أجل الحياة وما لم تذكر فيه من تفاصيلها التي يكتشفها الإنسان.

الفرع الثاني – مقصدية سلامة البيئة:

بناء على ما يمكن أن يُحدث الإنسانُ المعاصر من خلل في النظام البيئي، وما يكون لذلك من أثر على أدائه لوظيفته التي من أجلها خلق لعمارة الأرض بالعمل الصالح، بل ما يكون له من أثر على مسيرة الحياة بأكملها، فقد جاءت الشريعة تبتغي مقصدا من المقاصد الضرورية هو مقصد حفظ البيئة، والذي يندرج تحت مفهوم "حفظ المال" في إطلاقات الفقهاء للمقاصد الشرعية قديما، إذا فهمنا هذا المقصد اليوم بمعناه الشامل لرعاية "المحيط المادي".

وذهب الأستاذ عبد المجيد النجار إلى اعتبار حفظ البيئة مقصدا ضروريا من مقاصد الشريعة، مستقلا عن حفظ المال، ليكون مع مقصد حفظ المال مندرجا ضمن مقصد أعلى، هو مقصد حفظ المحيط المادي الذي يعيش فيه الإنسان[٢].

في حين أدخل الشيخ القرضاوي[٣] حماية البيئة ضمن الضرورات الخمس، لا ضمن ضرورة واحدة. اعتبارا بأن الجناية على البيئة ينافي جوهر الدين، ونظرا إلى أن صحة النفس البشرية وسلامتهم مرتبطة ببيئتهم، ومن حيث أن الجناية على البيئة تهدد الأجيال المستقبلة (النسل)، ولأن رعاية البيئة بمفهومها العام تعني أيضا الحفاظ على كيان الإنسان الجسدي والعقلي، وأدخله أخيرا ضمن المحافظة على المال؛ إذ من معانيه: الشجر والزرع والأنعام والماء، وليس النقود فحسب.

---

[١] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص٢٠٧.

[٢] انظر: النجار، **مقاصد الريعة بأبعاد جديدة**، ص٢٠٩.

[٣] انظر: القرضاوي، د. يوسف، **رعاية البيئة في شريعة الإسلام**، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠١م، ٤٧–٥٠.

ويرى الباحث أن هذا التوسع ليس دقيقا، ولا يتماشى مع النظر الفقهي والأصولي، حيث أن التداخل موجود حتى بين المقاصد الخمسة نفسها، فحفظ الدين على أصوله المستقرة يتضمن حفظ النفس والعقل والنسل والمال جميعا، لأن الحفاظ عليها من أصول الدين العظمى، ولأن الدين لا يتحقق بدون وجود النفس والعقل، ولا يستمر الدين دون الحفاظ على النسل، ولا يستقر دون وجود المال، وهكذا دواليك. وهذا لم يمنع الشيخ -تبعا للأصوليين- من أن يخصَّ كل مقصد بمجاله التخصصي، فكذلك ينبغي العمل مع البيئة، فإنها تدخل ضمن حفظ المال إذا فهمنا هذا المقصد بمعناه العام الذي يعني رعاية المحيط المادي. وإذا أبينا هذا التوسع في مفهوم المال، فلا يستحق الأمر أكثر من أن نجعل حماية البيئة قسيما لحفظ المال، وأن ندرجهما معا تحت مقصد أشمل هو رعاية المحيط المادي كما هو رأي النجار، وقد ارتضاه الباحث في هذه الدراسة.

ومن أجمع تلك النصوص الدالة على مشاهد الطبيعة المسخرة للإنسان من أجل حياته برفاهية، والتي تثبت مقصد حفظ البيئة، قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوْمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية:١٣). لأن هذا خطاب تعريف لأصحاب الفكر بهذه النعمة الكونية لكونها مصدرا للاعتبار، كما إنه في الوقت نفسه خطاب تكليف لهم بالمسؤولية تجاه حفظها وتنميتها.

يؤكّده النهي عن إفساد السلامة الأصلية للأرض بوصفها البيئة الملائمة للإنسان لينجز فيها مهمته، المذكور في قوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفٗا وَطَمَعًاۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٞ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف:٥٦)، والذي يمكن اعتباره الإطار العام لحماية البيئة؛ لأن الآية تنهى عن الافساد في الأرض بعد الإصلاح، قلّ أو كثر، وتنبّه على أنه إذا كانت الأمور ماشية على السداد ثم وقع الافساد بعد ذلك بتلوث البيئة هواءً وماءً وغذاءً ونظافة وضوضاءً، فهذه مسؤولية الإنسان. ولذلك أتبع الله النهيَ عن الإفساد بالأمر بالتضرع إليه والطمع في رحمة الله بالتزام شرعه الحافظ على المصالح، وختم قوله تعالى بوعده المحسنينَ أن رحمته مرصدة لهم.

وعليه، فإن علاقة الإنسان بالبيئة بقسميها الطبيعي والحضاري يجري عليها قانون الواجب الرحمي، أو حقوق القرابة الذي يجري على علاقة الولد بأمّه، الذي يحفظ حقوقها حتى بعد الانفطام في توازن مع حقوقه عليها. وإلا كيف سيتغفر المؤمن لمن كان قبله إذا كان هو من أفسد عليه الماء والهواء والتراب؟! فالبيئة نعمة من الله يتسع الجميع، وقد سخرها الله لنا ونحن فيها شركاء، ولها علينا حقوق، ولا نستطيع إلا أداءها. والأصل أن أجناس الموجودات يرحم بعضها بعضا، تخلقا باسم الرحمن الذي تجلى لخلقه برحمته باعتبارها أولى القيم وأكملها على الاطلاق[١].

لكن "الإنسان قد يقوم بتصرفات فردية أو جماعية تنتهي إلى إحداث خلل في النظام البيئي، ويكون لذلك الخلل أثر سلبي على الحياة، وينتهي الأمر إلى تعطيل المسيرة الخلافية للإنسان

[١] انظر: عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٢٤٤ و٢٤٧.

على الأرض. وأوضح مظهر لذلك ما يقع الآن نتيجة للحضارة الإنسانية الراهنة من أزمة حادة تتعرض لها البيئة، وهي الأزمة التي تنذر بانقراض الحياة على وجه الأرض"[١]. وذلك بسبب أنّ الثلوج تذوب، والبحار والمحيطات يرتفع مستواها، والشواطئ تتآكل، والموارد المائية تتناقص، والمنتوجات الزراعية مهددة، والفيضانات والزلازل تزداد حدة وتتناوب مع مواسم من الجفاف.

فاصبحت الأزمة البيئية قضية دولية كبرى تنذر بفناء الحياة. وقد دلت أعمال الانسان في هذا العصر أنه قادر على إخلال التوازن البيئي، من خلال التلف أو التلوث أو السرف الاستهلاكي، وهذا لم يكن متبادرا في أذهان الفقهاء قديما، فوجب الاعتداد به مقصدا في عصرنا الراهن[٢].

وخلاصة الوعي البيئي الإسلامي هو أنه يشكل مبدأ كليا يتضمن الاتزان، لكنه يحتمل الاختلال، وأن حفظ التوازن هو أمانة استؤمن عليها الإنسان، يقول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝ أَلَّا تَطْغَوْاْ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝ وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُواْ ٱلْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٧-٩).

الفرع الثالث – البيئة في المحيط الدولي:

إن الرؤية البيئية أصبحت الآن ظاهرة عالمية، ومع التنامي المستمر في الاهتمام العالمي بالاستغلال السليم والمستدام لكوكب الأرض وموارده، خاصة مع بزوغ العصر النووي الذي أدى إلى نشوء المخاوف من أشكال التلوث الناتج عن الإشعاعات القاتلة، عقدت الأمم المتحدة في استوكهولم مؤتمرها المعني بالبيئة البشرية في عام ١٩٧٢م. كان انعقاد المؤتمر علامة فارقة، حيث تضمن إعلانه الختامي تسعة عشر (١٩) مبدأ تمثل منهاجا بيئيا في عصرنا الحالي، أعلن في فقرته السادسة (٦): "إن صون البيئة البشرية وتحسينها لأجيال الحاضر والمستقبل أصبح هدفا لا سبيل لبني الإنسان إلا تحقيقه". وبذلك لبّى الإعلان الحاجة لإلهام شعوب العالم وتوجيهها للحفاظ على البيئة البشرية وتحسينها، كما أرسى الأساس للبرنامج البيئي الجديد الذي اعتمدته منظومة الأمم المتحدة.

من هذا المنطلق قامت الأمم المتحدة في عام ١٩٨٣م بإنشاء مفوضية العالم للبيئة والتنمية (Commission on Environment and Development)، والتي أصدرت في عام ١٩٨٧م تقرير "مستقبلنا المشترك"[٣] الذي يحث على ضرورة تغيير أنماط الحياة لتفادي المعاناة الإنسانية والتدهور البيئي للأجيال الصاعدة. كما أدرك المجتمع الدولي ضرورة التعاون إزاء التحديات البيئية من خلال عقد عدة مؤتمرات دولية حول البيئة، على رأسها مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية المعروف بـ"قمة الأرض"، المنعقد بمدينة ريو دي جانيرو بالبرازيل عام ١٩٩٢م والذي وضع إعلان ريو بشأن

---

[١] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ص٢٠٨.

[٢] النجار، **مقاصد الريعة بأبعاد جديدة**، ص٢٠٨ و٢١١.

[٣] انظر الوثيقة على موقع الأمم المتحدة: http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm.

البيئة والتنمية المعروف باسم "جدول أعمال القرن ٢١"[١]. ثم تتابعت المؤتمرات الدولية وتمخض عنها عدة اتفاقيات دولية وإعلانات وخطط، تعمل جميعها من أجل إيجاد حل مشترك للمشاكل البيئية والحد من آثار التغيرات المناخية، وحث الدول على وضع تشريعات بيئية تواكب هذا التوجه العالمي.

وأهم شيء في القضية يكمن في الموازنة بين أمرين:

١- الإحساس بالانتماء إلى الطبيعة؛ انطلاقا من الحقيقة أن الإنسان هو جزء من الطبيعة.

٢- الإحساس بالاستثناء داخلها؛ باعتباره الكائن الطبيعي المتميز بالمعرفة والمسئولية[٢]

وفي الختام: النظرية الاقتصادية تعنى أساسا بأمرين: إنتاج الثروة، وطرق توزيعها، والهدف من الأول هو تحقيق الرفاه العام والغنى، ومن الثاني العدالة الاجتماعية[٣].

---

[١] موقع الأمم المتحدة، القضايا العالمية، البيئة: www.un.org/ar/globalissues/environment.

[٢] هذا هو الذي يدعو إليه الفيلسوف بول ريكور في حوار مع مجلة Ecologie politique نقلا عن: بامي، د. جمال، **الفلسفة البيئية وأخلاق الأرض**، http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5813#_edn2.

[٣] انظر: السويلم، د. سامي، **مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي**، ط.١، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣م، ص٣٨.

الخاتمة

تم بحمد الله المعين بيان مقاصد التشريع الإسلامي في السياسة والحكم وضوحا يرصد آفاق الشريعة في ثلاث نواحٍ من الحياة البشرية المتعلقة بالمجال العام، وهي: قيمة الحياة الإنسانية، وحفظ المجتمع، ونماء المحيط المادي. وفيما يلي يتم استخلاص أهم النتائج، ومن ثم التوصيات العلمية.

أولا – نتائج الدراسة ومستخلصاتها:

كشفت الدراسة عن نتائج يمكن استخلاصها في الأمور التالية:

- "المقاصد" معناها: المضامين القيمية المصرّح بها أو مشار إليها للخطاب التي تنتج الغايات.
- "التشريع" نظام يرى أن به تصلح الحياة؛ ومنه ما هو من وحي الله تعالى المنزل، ومنه ما هو من وضع الناس، وهذا ينقسم إلى مسترشد بالوحي فلا يخالفه عمدا، وينطبق على الاجتهاد التشريعي الإسلامي، ومنه مستقل عنه بالكلية معتمدا على العقل والعرف والتجربة الإنسانية، وهذا ينطبق على القوانين الوضعية التي لا تراعي الشرع.
- "مقاصد التشريع": الغايات المصلحية التي يريد الإسلام تحقيقها، ويرعاها في تشريعاته. فهي مبادئ تشريعية من حَيْثُ إن منها الِانْتِقَال، ومن جِهَة أَن إِلَيْهَا الِانْتِقَال فغايات.

  واتساقا بهذا المفهوم، فالمقاصد تشمل الغايات الكلية للتشريع والخاصة والجزئية؛ إذ الجزئي أيضا كلّي بالنسبة لما يتفرّع عنه من مسائل، ويؤدي دور الحكمة المنضبطة، وإن كان البحث لا يستخدمها بالمعنى الأخير.

  وشرط المقاصد أن تحصّل من خطاب الشرع نفسه، لا من خارجه، بالمسالك التي أبدعها الشاطبي وأبدى رأيه فيها ابن عاشور، ثم تتابعت الدراسات حولهما تحليلا وتهذيبا.
- "السياسة" في الأصل اللغوي القيام على الشيء بما يصلحه حالا ومآلا. أما السياسة الشرعية كمركب يدل على عِلم قائم بذاته فإنها: علم إدارة الدولة وتنظيم علاقاتها الداخلية والخارجية، وفنّ تطبيق هذا العلم بما يصلِح الشأن العام والخاص مما يحقق مقاصد الشرع.

  لتستحق السياسة وصف الشرعية فإنها يجب أن تتوفر فيها سبعة شروط حددها البحث.
- مجالات السياسة الشرعية تقسّم على سبيل الإجمال إلى مجالين هما: التشريع والتدبير.
- تحدّد العلاقة بين المقاصد الدينية والسياسة في وجهي التداخل والتكامل مع ظهور سمة التمييز بينهما. والسياسة تستبصر من خلال المقاصد وجهتها، وبناء عليها يكتسب العمل السياسي بعده الشرعي. ومن ثم جاء بلورة هذه العلاقة من خلال سبعة أوجه من الترابط المفترض بين ثنائيات جدلية تتصل بكل من المقاصد والسياسة في آن واحد.

- مسوغ تفعيل المقاصد في السياسة هو: المحافظة على مقومات صلوح الشريعة لإسعاد البشرية في المعاش والمعاد. وأبرز هذه المقومات هو القصدية والواقعية. فجدير بعلم المقاصد أن نسميه أصول السياسة الشرعية، كما اعتبرنا أصول التشريع أصولا للفقه الإسلامي
- ومن ثمَّ جاء الاعتناء بإبراز المقاصد الخاصة بالمجال الإنساني، ومن ثمّ المقاصد النظامية والمادية، وقد ظهر في جميعها البعد الجماعي. وقد ساعد في إظهار هذا البعد ما تقدم من دراسة العلاقة بين المقاصد والسياسة، وتحديدها في التداخل والتكامل على تمييز بينهما.
- من تأمّل هذه المقاصد وجدها مترابطة فيما بينها، كل مقصد يؤدي إلى الحفاظ ونماء الآخر.
- فأول المقاصد الكرامة الإنسانية يأتي من جهة النفس في مكوناتها العقلية الحرة وضمير المسؤولية وعاطفة التساوي في العزة. وهو مقصد يهتم بتزكية التصور السياسي نحو الإنسان في المقام الأول؛ ليقوم بدوره في النشاط التشريعي والتدبيري ثانيا؛ من أجل تعزيز كل ما يرفع من قيمة الحياة الإنسانية بما يعطي للحرية معنى وللمساواة نفعا. وعلى الكرامة ينبغي بناء الحضارة بما تتضمن في طياتها من استصحاب شكر المكرِّم سبحانه، والاستهداء بوَجْهِهِ الكريم يمثّل نقطة بدء صوْب الإصلاح العام.
- وثاني المقاصد يأتي من جهة الدين الذي لم ينزل إلا ليكون رحمة للعالمين، وينشر علاقة الرحم بين أهل الأرض عموما، وبين أفراد المجتمع المؤمن خصوصا. وتحقيق الألفة الجامعة داخل المجتمعات من أكبر المعضلات؛ لذلك منّ الله على رسوله بأن ألّف برحمته قلوب متبعيه، ولو أنفق ما في الأرض ما تآلفوا ولا تآزروا. وقد بيّن البحث مقتضيات التراحم في السلوك عموما والسياسي منه خصوصا، على مستوى التعامل مع الكائن الحي ومع البيئة الطبيعية التي هي كالأم الحاضنة للبشرية.
- وثالث المقاصد هو تمكين السلم، الذي يأتي كنتيجة طبيعية تتحقق بجهود سياسية من الذين ترسخت لديهم معاني التكريم والرحمة. والسكن لا يوهب لأمة بغير اجتهاد من أفرادها في تزكية العقول، وإحكام الخطط اللازمة لرفع أشكال العنف واستقرار الطمأنينة.
- أما رابع المقاصد فيتعلق بالنظام المؤسسي للمسلمين الذي يعتمد في تشريعاته وسياساته على النظام العام للأمة الوسط الذي يرعى صلاحها. فالإنسان بحاجة إلى الحافز الصحيح الذي يحرّكه باستمرار نحو النموّ والتعلّم والعمل، بما يحفظ حقوق الجميع ضمن هذا التحرك.
- وخامسها إقامة العدل الذي يكمّل المقصد الذي قبله؛ إذ إن ثمار تحسين الأوضاع يجب أن يكون موزعا بالعدل بين الجميع، ويضبط تزاحم الأفراد لتحصيل المصالح ودفع المكاره.
- سادس المقاصد يتعلق بالسياسة الأمنية، فإن تسيير الأمور العامة وإنفاذ الحاجات المجتمعية، يؤدّي إلى تحرر الأفراد من الخوف والحاجة، وبالتالي ينطلقون نحو النهوض بمجتمعهم؛ إذ الأمن دعامة كبرى في استقرار الأمم وتقدمها، يرتكز عليها إبداع الإنسانية وعطاؤها

- وأخيرا، سابع المقاصد متعلق بعصب الحياة: المادة، وقد بيّن البحث أن السياسة الاقتصادية تعتمد النتائج قبل أي شيء آخر، مستهدفةً للنمو الاقتصادي والعدالة الاجتماعية والاستدامة البيئية بشكل متناغم.

إن ما تم صياغته في هذه الدراسة من مقاصد السياسة والحكم يمكن أن يعدّ امتدادا لما هو معروف من أجناس المقاصد الخمسة، فكل المقاصد المدروسة هنا تصب في حفظ ونماء تلك الأجناس الكلية بطريق مباشر. ولأن طبيعة الشأن العام يتصف بالعموم والشمول، فإن المقاصد المستنتجة تتسم بتلك الصفة أيضا، ولا يمكن إلا أن نجعلها مقاصد عامة للتشريع الإسلامي في مجال الأمة والدولة، نقدمها أطروحة مستنيرة بالوحي والتجربة الإنسانية ليستفيد من شاء من شعوب العالم.

هذه المقاصد على الرغم من ارتباطها بالسياق الجماعي الذي ينْظُم السلوك، فإنها تُدْخِل الإنارة أيضا على مستوى حياة الأفراد أيضا، وسلوكهم ينتج أثرا سياسيا في حفظها ونمائها بما لا يقبل الشك.

إن هذه الصياغة المقصدية لا يراد منها أن تحل محل ما كتب في المقاصد، وإنما دورها هو إثراؤها في دائرة المجال العام، وفيها الكثير مما يربطها بالصياغات السابقة للمقاصد. وكان همّ الباحث وضع المقاصد في نظرية محكمة قدر الوسع تسهم في السياسة بما يكسبها الوجهة الشرعية الصحيحة.

ثانيا – التوصيات:

- إجراء دراسة حول "تراتب المقاصد وتداخلها"؛ لاستقصاء الضوابط التي تحكمها عندما يحدث ذلك، والتركيز على القواعد المنهجية التي يجب اتباعها لمن يقوم بدور التوفيق والتقديم.
- دراسة "العلاقة بين الديني والسياسي من المنظور الإسلامي" بعمق فكري مع بيان التمايز.
- التوجيه بتدريس مادة "أصول السياسة الشرعية" خاصة بمجال السياسة والدبلوماسية والعسكرية والقضاء، كمتطلبات جامعة إجبارية على غرار ما هو معمول به في الجامعات العالمية فيما يتعلق بأصول الفقه وأصول القانون.
- دراسة "أثر مقاصد التشريع في النوازل السياسية المعاصرة"، فإن مستقبل الاجتهاد السياسي خصوصا مرتهن بالتفقّه في المقاصد التشريعية والتدبيرية.

أخيرا، يدرك الباحث أن ما أتى به لا يمثل إبداعا في علمين كتب فيهما أجلّة العلماء الذين تثق بعلومهم الأمة، ولكنه إسهام متواضع في علمي المقاصد والسياسة ولبنة في طريقٍ يأتي من يتابع فيه.

أسأل الله تعالى أن يغفر لي الزلل، وأحمده على ما يسّر من هذا العمل، وأن يتقبله خالصا له، ذخرا لصاحبه يوم ينادى: ﴿ مَاذَآ أَجَبۡتُمُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴾ (القصص:٦٥).

قائمة المصادر والمراجع

ابن أبي العز، محمد بن علاء الدين عليّ الحنفي (ت ٧٩٢هـ)، **شرح العقيدة الطحاوية**، ط.١٠، (تحقيق شعيب الأرنؤوط)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

ابن الأثير، المبارك بن محمد الشيباني (ت ٦٠٦هـ)، **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، ط.١، (تحقيق عبد القادر الأرنؤوط وبشير عيون)، مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، ١٩٦٩م/١٩٧٠م.

ابن الأزرق، محمد بن علي الغرناطي (ت ٨٩٦هـ)، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ط.١، (تحقيق د. علي سامي النشار)، وزارة الإعلام، العراق، ت.د.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ)، **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ط.١، (تحقيق محمد عبد الكريم)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، **مثير العزم الساكن إلى أشرف الأماكن**، ط.١، (تحقيق مرزوق إبراهيم)، دار الراية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

ابن الحداد، محمد بن منصور (ت بعد ٦٧٣هـ)، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، ط.١، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، ١٩٩٦م.

ابن السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين (ت ٧٧١هـ)، **الأشباه والنظائر**، ط.١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشافعي (ت ٦٤٣هـ)، **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، ط.٢، (تحقيق موفق عبدالله عبدالقادر)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ.

ابن الطقطقي، محمد بن علي (ت ٧٠٩هـ)، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، ط.١، (تحقيق عبد القادر محمد مايو)، دار القلم العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

ابن العربي، محمد بن عبد الله المعافري (ت ٥٤٣هـ)، **العواصم من القواصم** (النص الكامل للكتاب)، ط.د، (تحقيق د. عمار طالبي)، مكتبة دار التراث، مصر، ت.د.

ابن العربي، محمد بن عبد الله المعافري (ت ٥٤٣هـ)، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، ط.١، (تحقيق د. محمد ولد كريم)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢م.

ابن العربي، محمد بن عبد الله المعافري (ت ٥٤٣هـ)، **المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك**، ط.١، (تحقيق محمد السُّليماني وعائشة السُّليماني)، دار الغَرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ط.١، (تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، ط.د، (تحقيق محمد حامد الفقي)، مكتبة المعارف، الرياض، ت.د.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (الداء والدواء)**، ط.١، دار المعرفة، المغرب، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، **الفوائد**، ط.٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ط.٣، (ت محمد البغدادي)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، **الطرق الحكمية**، ط.د، مكتبة دار البيان، ت.د.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية (ت ٧٥١هـ)، **الداء والدواء**، ط.١، (تحقيق مُحَمَّد الإصْلاَحي وزائد النشيري)، دار عالم الفوائد، جدة، ١٤٢٩هـ.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية (ت ٧٥١هـ)، **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، ط.١، (تحقيق علي الدخيل الله)، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٨هـ.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية (ت ٧٥١هـ)، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ط.د، (تحقيق محمد البغدادي)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٦م.

ابن المَلَك، محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّين الرُّوميُّ (ت ٨٥٤هـ)، **شرح مصابيح السنة**، ط.١، (تحقيق نور الدين طالب وآخرون)، وزارة الأوقاف، الدوحة، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

ابن الموصلي، محمد بن محمد البعلي (ت ٧٧٤هـ)، **حسن السلوك الحافظ دولة الملوك**، ط.١، (تحقيق فؤاد عبد المنعم)، الرياض، دار الوطن.

ابن الموصلي، محمد بن محمد البعلي (ت ٧٧٤هـ)، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ط.١، (تحقيق سيد إبراهيم)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت ٨٦١هـ)، **المسايرة** (مع شرحها: المسامرة)، ط.د، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ت.د.

ابن باديس، عبد الحميد محمد (ت ١٣٥٩هـ)، **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، ط.١، (تحقيق أحمد شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

ابن بطال، علي بن خلف المالكي (ت ٤٤٩هـ)، **شرح صحيح البخارى**، (تحقيق ياسر بن إبراهيم)، ط.٢، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

ابن بيه، عبد الله بن المحفوظ (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، **مشاهد من المقاصد**، ط.٢، الرياض: دار الوجوه، جدة: دار التجديد.

ابن بيّه، عبد الله بن محفوظ (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، سلسلة محاضرات مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة: مطابع المدني.

ابن بيه، عبد الله بن محفوظ وغيره (٢٠١٤م)، **الكتاب التوثيقي لمنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة**، دبي: منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة.

ابن بيه، عبد الله بن محفوظ (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، **مقاصد الشريعة في المعاملات**، سلسلة المحاضرات ٦، ط.٢، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.

ابن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، التشريع الجنائي الإسلامي وحقوق الإنسان، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، (العدد ١٣).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **الإيمان**، ط.٥، (تحقيق محمد ناصر الدين الألباني)، المكتب الإسلامي، عمان، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **الرد على المنطقيين**، ط.د، دار المعرفة، بيروت، ت.د.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **السياسة الشرعية**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، ط.د، (تحقيق محمد عبد الحميد)، الحرس الوطني السعودي، الرياض، ت.د.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **الصفدية**، ط.٢، (تحقيق محمد رشاد سالم)، مكتبة ابن تيمية، مصر، ١٤٠٦هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **الفتاوى الكبرى**، ط.١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**، ط.٣، (تحقيق موسى الدويش)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **جامع المسائل**، ط.١، (تحقيق محمد عزير شمس بإشراف بكر أبو زيد)، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **درء تعارض العقل والنقل**، ط.١، (تحقيق د. محمد رشاد سالم)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، ط. د، (تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤هـ)، **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**، (تحقيق عزيز بك)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٧م.

ابن حبان، محمد بن حبان البُستي (ت ٣٥٤هـ)، **المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع** (صحيح ابن حبان)، ط.١، (تحقيق د. محمد سونمز ود. خالص آل دمير)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤هـ)، **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**، ط.د، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد)، دار الكتب العلمية، بيروت، ت.د.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، **موافقة الخبر الخَبر في تخريج أحاديث المختصر (لابن الحاجب)**، ط.٢، (تحقيق حمدي السلفي وصبحي السامرائي)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

ابن حزم، علي بن أحمد الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، ط.د، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ت.د.

ابن حزم، علي بن أحمد الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، **الأخلاق والسير في مداواة النفوس**، ط.٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

ابن حزم، علي بن أحمد الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط.د، مكتبة الخانجي، القاهرة، ت.د.

ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد القرطبي (ت ٥٩٥هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ط. د، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي (ت ٥٩٥هـ)، **فصل المقال**، ط.٢، (تحقيق محمد عمارة)، دار المعارف، بيروت، ت.د.

ابن زنجويه، حميد بن مخلد الخرساني (ت ٢٥١هـ)، **الأموال**، ط.١، (تحقيق شاكر ذيب فياض)، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٩٨٦م.

ابن سيده، علي بن إسماعيل المرسي (ت ٤٥٨هـ)، **المحكم والمحيط الأعظم**، ط.١، (تحقيق عبد الحميد هنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

ابن طولون، محمد بن علي (ت ٩٥٣هـ)، **كتاب الأربعين في فضل الرحمة والراحمين**، ط.١، (تحقيق محمد خير رمضان يوسف)، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت ١٢٥٢هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، ط.٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢م.

ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٩٨٤هـ)، **التحرير والتنوير**، ط.د، تونس: الدار التونسية.

ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٩٨٥م)، **أصول النظام الاجتماعي**، ط.٢، تونس: الشركة التونسية.

ابن عاشور، محمد الطاهر (٢٠٠١م)، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط.٢، (تحقيق محمد الطاهر الميساوي)، عمان: دار النفائس. ونسخة أخرى: (٢٠٠٤م)، ط.د، (تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
ابن عاشور، محمد الطاهر (٢٠١٠م)، **أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية**، ط.٣، القاهرة: دار السلام، وتونس: دار سحنون.
ابن عاصم، محمد بن محمد الأندلسي (ت ٨٢١هـ)، **مرتقى الوصول إلى علم الأصول**، ط.د، (تحقيق محمد بن عمر سماعي)، دار البخاري، بريدة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
ابن عباد، إسماعيل بن عباد الطالقاني (ت ٣٨٥هـ)، **المحيط في اللغة**، ط.د، (تحقيق محمد حسن آل ياسين)، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٤م.
ابن عبد الحكم، عبد الله بن عبد الحكم المصري (ت ٢١٤هـ)، **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، ط.٦، (تحقيق أحمد عبيد)، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
ابن عثيمين، محمد بن صالح (١٤٢٤هـ)، **المنتقى من فرائد الفوائد**، ط.د، الرياض: دار الوطن.
ابن عرفة، محمد بن محمد التونسي (ت ٨٠٣هـ)، **تفسير ابن عرفة**، ط.١، (تحقيق جلال الأسيوطي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨م.
ابن عرفة، محمد بن محمد التونسي (ت ٨٠٣هـ)، **المختصر الفقهي**، ط.١، (تحقيق د. حافظ عبد الرحمن خير)، مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، دبي، ٢٠١٤م.
ابن عقيل، علي بن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ)، **كتاب الجدل على طريقة الفقهاء**، ط.د، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ت.د.
ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي (ت ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، (تحقيق عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي (ت ٣٩٥هـ)، **مجمل اللغة**، ط.٢، (تحقيق زهير سلطان)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
ابن قدامة، أحمد بن عبد الرحمن (ت ٦٨٩هـ)، **مختصر منهاج القاصدين**، ط.د، مكتَبَةُ دَارِ البَيَانْ، دمشق، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (ت ٦٢٠هـ)، **المغني**، ط.١، مكتبة القاهرة، القاهرة، ١٩٦٨م.
ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت ٧٧٤هـ)، **البداية والنهاية**، ط.١، (تحقيق علي شيري)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت ٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، ط.١، (تحقيق محمد حسين شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.
ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت ٧٧٤هـ)، **مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب ﷺ وأقواله على أبواب العلم**، ط.١، (تحقيق عبد المعطي قلعجي)، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩١م
ابن مسكويه، أحمد بن محمد (ت ٤٢١هـ)، **تهذيب الأخلاق**، ط.١، (تحقيق ابن الخطيب)، مكتبة الثقافة الدينية، ت.د.
ابن مفلح، محمد بن مفلح الصالحي (ت ٧٦٣هـ)، **الفروع** (معه: التصحيح للمرداوي)، ط.١، (تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٣م.
ابن نجيم، زين الدين إبراهيم المصري (ت ٩٧٠هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** (معه: تكملة القادري، وحاشية ابن عابدين)، ط.٢، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ت.د.
ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري (ت ٩٧٠هـ)، **الأشباه والنظائر**، (معه شرحه: غمز عيون البصائر للحموي)، ط.١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت ١٥٠هـ)، **الفقه الأكبر** (معه: الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة لمحمد الخميس)، ط.١، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، **تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب**، (تحقيق سمير المجذوب)، ط.١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

أبو زهرة، محمد بن أحمد (ت.د.)، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، ط.د، القاهرة: دار الفكر العربي.

أبو سليمان، عبد الحميد (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، **حد الردة في الإسلام عقيدة وقانونا**، ط.١، عمان: مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الآجُرِّيُّ، محمد بن الحسين البغدادي (ت ٣٦٠هـ)، **الشريعة**، ط.٢، (تحقيق د.عبد الله الدميجي)، دار الوطن، الرياض، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

إسحاق، خالد، ١٩٨٥م، إسهام الإسلام في الفكر السياسي العالمي، **مجلة المسلم المعاصر**، (العدد ٤٥).

أفندي، إبراهيم بن يحيى خليفة (ت ٩٧٣هـ)، **السياسة الشرعية**، (تحقيق فؤاد عبد المنعم)، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ت.د.

أفندي، علي حيدر خواجه أمين (ت ١٣٥٣هـ)، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، ط.١، (ترجمة فهمي الحسيني)، دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

آل سعود، عبد العزيز بن سطام (١٤٢٦هـ)، **اتخاذ القرار بالمصلحة**، ط.د، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الألباني، محمد بن نوح (١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، ط.١، الرياض: مكتبة المعارف.

الألوسي، محمود بن عبد الله (ت ١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط.١، (تحقيق علي عطية)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

أمارتيا سن (Amartya Sen) (٢٠١٠م)، **فكرة العدالة**، ط.١، (ترجمة مازن جندلي)، عين التينة: الدار العربية للعلوم ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.

الأنصاري، فريد (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي؛ نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية**، ط.٢، القاهرة: دار السلام.

الأنصاري، زكريا بن محمد السنيكي (ت ٩٢٦هـ)، **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**، د. ط، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

الباجي، سليمان بن خلف (ت ٤٧٤هـ)، **المنتقى شرح الموطإ**، ط.١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٣٢هـ.

الباحسين، يعقوب عبد الوهاب (١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، **طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين**، ط.٤، الرياض: مكتبة الرشد.

الباقلاني، محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ)، **الانتصار للقرآن**، ط.١، (تحقيق د. محمد عصام القضاة)، دار الفتح، عمان، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

الباقلاني، محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ)، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، ط.١، (تحقيق عماد الدين أحمد حيدر)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد (ت ١٢٢١هـ)، **التجريد لنفع العبيد** (حاشية البجيرمي)، مطبعة الحلبي، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

بَحْرَق، محمد بن عمر الحضرمي (ت ٩٣٠هـ)، **الحسام المسلول على منتقصي أصحاب الرسول**، (تحقيق حسنين محمد مخلوف)، د.ط، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٨٦هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، **الأدب المفرد**، ط.٣، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٩ه/١٩٨٩م.

البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، **الجامع الصحيح**، ط.١، (تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢هـ.

البريدي، أحمد بن محمد، والضائع، فهد بن إبراهيم، **موسوعة الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، الرياض: دار التدمرية.

بريلو، مارسيل (١٩٨٣م)، **علم السياسة**، (ترجمة محمد برجاوي)، ط.د، بيروت: منشورات عويدات.

البزار، أحمد بن عمرو (ت ٢٩٢هـ)، **المسند** (البحر الزخار)، ط.١، (تحقيق محفوظ الرحمن زين الله وآخرون)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٨٨م-٢٠٠٩م.

بشر، الصادق أبكر آدم وعمر، د. عبد الحي القاسم، ١٤٣٣هـ، منهج الإسلام في تأصيل السلام العالمي، **مجلة البحوث والدراسات الشرعية**، (العدد ٢).

البشرى، عماد طارق (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، **فكرة النظام العام في النظرية والتطبيق**، ط.١، بيروت: المكتب الإسلامي.

البشري، عماد طارق، ٢٠٠٤م، النظام العام في الشريعة الإسلامية ١، **مجلة المسلم المعاصر**، (العدد ١١١).

البعلي، محمد بن أبي الفتح (ت: ٧٠٩هـ)، **المطلع على ألفاظ المقنع**، ت: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، ط.١، مكتبة السوادي للتوزيع، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

البعليّ، محمد بن علي الحنبلي (ت:٧٧٨هـ)، **مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية**، (تحقيق عبد المجيد سليم ومحمد حامد الفقي)، دار الكتب العلمية، بيروت.

البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت ١٠٩٣هـ)، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، (تحقيق عبد السلام هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

البقاعي، إبراهيم عمر (ت ٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ت.د.

البلقيني، عمر بن رسلان (ت ٨٠٥هـ)، **الفوائد الجِسام على قواعد ابن عبد السلام**، ط.١، (تحقيق محمد يحيى منيار)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ٢٠١٣م.

البنا، فؤاد عبد الرحمن، ١٤٣٤هـ، العروج الحضاري بين مالك بن نبي وفتح الله جولن، **كتاب الأمة**، (العدد ١٥٥).

بنتام، جيرمي (ت ١٨٣٢م)، **أصول الشرائع**، (ترجمة أحمد فتحي زغلول)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م.

البوشيخي، الشاهد (٢٠٠٩م)، **القرآن والإنسان**، ط.د، فاس: مطبعة انفو-برينت.

بيري، رالف بارتون، **إنسانية الإنسان**، (ترجمة سلمى الخضراء)، بيروت: مكتبة المعارف.

البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ)، **السنن الكبرى**، (ت محمد عطا)، ط.٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

تاج، عبد الرحمن حسين (ت ١٩٧٥هـ)، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، ط.١، مطبعة دار التأليف، القاهرة، ١٩٥٣م.

التوحيدي، علي بن محمد (ت نحو٤٠٠هـ)، **الإمتاع والمؤانسة**، ط.١، المكتبة العنصرية، بيروت، ١٤٢٤هـ.

التُّورِبِشْتِي، فضل الله بن حسن (ت ٦٦١هـ)، **الميسر في شرح مصابيح السنة**، ط.٢، (تحقيق عبد الحميد هنداوي)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، ٢٠٠٨هـ.

التويجري، عبد العزيز بن عثمان (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ط.٢، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.

الجابري محمد عابد (١٩٩٨م)، **تكوين العقل العربي**، ط.٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت ٤٧١هـ)، **دَرْجُ الدُّرر في تَفْسِيرِ الآيِ والسُّوَر**، ط.١، (تحقيق طلعت الفرحان ومحمد أديب أمرير)، دار الفكر، عمان، ٢٠٠٩م.

الجرحي، عزت روبي مجاور سليم (١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، **الضوابط الشرعية لوقف العمل بنصوص الكتاب والسنة**، ط.١، الرياض: دار التدمرية.

جريشة، د. علي، **المشروعية الإسلامية العليا**، ط.٢، المنصورة، دار الوفاء، ١٤٠٦ه/١٩٨٦م.

جمعة، علي (٢٠١٤م)، **المساواة الإنسانية في الإسلام بين النظرية والتطبيق**، ط.١، القاهرة: دار المعارف.

الجمل، سليمان بن عمر الأزهري (ت ١٢٠٤هـ)، **فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب** (حاشية الجمل)، ط.د، دار الفكر، بيروت، ت.د.

جونستون، ديفيد (٢٠١٢م)، **مختصر تاريخ العدالة**، (ترجمة مصطفى ناصر)، الكويت: عالم المعرفة.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨ه)، **البرهان في أصول الفقه**، ط.٤، (تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب)، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٨هـ. ونسخة أخرى: ط.١، (تحقيق صلاح عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨هـ)، **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، ط.٢، (تحقيق فوقية محمود)، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

الجيزاني، محمد بن حسين (١٤٣١هـ)، **منهج السلف في الجمع بين النصوص والمقاصد وتطبيقاته المعاصرة**، الرياض: مركز التميز البحثي بجامعة الإمام محمد بن سعود.

الجيوسي، عودة راشد (٢٠١٣م)، **الإسلام والتنمية المستدامة رؤى كونية جديدة**، (ترجمة جمانة وليد وآخرون)، عمان: مؤسسة فريدريك ايبرت.

الحاج، عبد الرحمن (٢٠١٢م)، **الخطاب السياسي في القرآن؛ السلطة والجماعة ومنظومة القيم**، ط.١، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الحاكم، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، (تحقيق مصطفى عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ه/١٩٩٠م.

حامدي، عبد الكريم (٢٠٠٧م)، **المدخل إلى مقاصد القرآن**، ط.١، الرياض: مكتبة الرشد.

الحبابي، محمد (٢٠١٤م)، **من الحريات إلى التحرر**، ط.١، بيروت: الشبكة العربية.

الحجوي، محمد بن الحسن الفاسي (ت ١٣٧٦هـ)، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، ط.١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

الحديثي، محمد جاسم (١٩٨٧م)، **كتاب قانون السياسة**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

حرزالله، عبد القادر (١٤٢٦هـ)، **المدخل إلى علم مقاصد الشريعة**، ط.١، الرياض: مكتبة الرشد.

الحسني، إسماعيل (١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، ط.١، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الحسني، إسماعيل (١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، **مقاصد الشريعة والاجتهاد في المغرب الحديث**، ط.١، الرباط: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية.

الحسني، إسماعيل (٢٠١٣م)، **مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي؛ دراسة في أسئلة التدقيق المصلحي، والتوظيف المنهجي**، ط.١، بيروت: دار ابن حزم، الرباط: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية.

الحليبي، فيصل بن سعود (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، **مقاصد المكلفين عند الأصوليين**، ط.١، الرياض: مكتبة الرشد.

حمادي، إدريس (١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)، **المصالح المرسلة وبناء المجتمع الإنساني؛ الشاطبي وابن خلدون نموذجين**، ط.١، الرباط: دار الأمان.

الحمداوي، عبد الكريم، فقه الأحكام السلطانية، ط.٣، منشور على الشبكة العنكبوتية دون معلومات للنشر، **http://www.almeshkat.net/book/1757**.

حمدي، محمد صالح (٢٠١٦م)، **نظرية الاستخلاف في الأموال**، ط.١، القاهرة: دار السلام.

الحموي، أحمد بن محمد (ت ١٠٩٨هـ)، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، ط.١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

حميد، سلطان، **مقاصد الشريعة: كلياتها، ومراتبها، وطرق حفظها**، أطروحة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الإسلامية، بغداد العراق، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

الخادمي، محمد بن محمد (ت ١١٥٦هـ)، **بريقة محمودية**، ط.د، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٤٨هـ.
الخادمي، نور الدين (٢٠٠٨م)، **أبحاث في مقاصد الشريعة**، ط.١، بيروت: مؤسسة المعارف.
الخادمي، نور الدين بن مختار (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، **المقاصد الشرعية؛ تعريفها وأمثلتها وحجيتها**، ط.١، الرياض: كنوز إشبيليا.
الخادمي، نور الدين بن مختار (١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م)، **المقاصد الشرعية؛ طرق إثباتها، حجيتها وسائلها**، ط.١، الرياض: كنوز إشبيليا.
الخادمي، نور الدين بن مختار (١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، **علم المقاصد الشرعية**، ط.١، الرياض: مكتبة العبيكان.
الخازن، علي بن محمد الشيحي (ت ٧٤١هـ)، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، ط.١، (تحقيق محمد علي شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
الخريجي، عبدالله (١٩٩٠م)، **علم الاجتماع الديني**، ط.٢، جدة: رامتان.
الخزاعي، علي بن محمد (ت ٧٨٩هـ)، **تخريج الدلالات السمعية**، ط.٢، (تحقيق د. إحسان عباس)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١٩هـ.
الخطيب، عبد الكريم (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، **الخلافة والإمامة**، ط.٢، بيروت: دار المعرفة.
خلاف، عبد الوهاب عبد الواحد (١٩٨٨م)، **السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**، ط.د، الكويت: دار القلم.
خليل، فوزي (٢٠٠٦م)، **المصلحة العامة من منظور إسلامي**، ط.١، بيروت: دار ابن حزم.
الخمليشي، عبد الهادي (٢٠٠٨م)، **السلم في القرآن والسنة**، ط.١، بيروت: دار ابن حزم.
الدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥هـ)، **السنن**، ط.١، (تحقيق شعيب الارنؤوط وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
الدامغاني، الحسين بن محمد (٩٠٠٧م)، **الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز**، (تحقيق محمد الزفيتي)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ت.د.
دَده أفندي، إبراهيم بن يحيى خليفة (ت ٩٧٣هـ)، **السياسة الشرعية**، (تحقيق فؤاد عبد المنعم)، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ت.د.
دراز، محمد عبد الله (٢٠١٣م)، **الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، ط.١، القاهرة: دار ابن الجوزي.
الدريني، فتحي (١٩٨٢م)، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ط.١، بيروت: مؤسسة الرسالة. نسخة أخرى: (٢٠١٣م)، ط.٢، بيروت: مؤسسة الرسالة.
الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم (ت ١١٧٦هـ)، **حجة الله البالغة**، ط.١، (تحقيق السيد سابق)، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
دوبو، رينيه (١٩٨٠م)، **إنسانية الإنسان**، القاهرة: مجلة الطليعة.
دوزي، رَينهارت (٢٠٠٠م)، **تكملة المعاجم العربية**، ط.١، (ترجمة محمَّد سَليم النعَيمي وجمال الخياط)، العراق: وزارة الثقافة والإعلام.
دوفرجي، موريس، **مدخل إلى علم السياسة**، ط.١، (ترجمة: سامي الدروبي)، دمشق، دار الطباعة والنشر، ت.د. نسخة أخرى: (٢٠٠٩م)، ط.١، (ترجمة د. سامي الدروبي ود. جمال الأتاسي)، بيروت والدار البيضاء: تَرجِم مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم والمركز الثقافي العربي.
دي كاسترى، هنري (٢٠٠٨م)، **الإسلام خواطر وسوانح**، ط.١، (ترجمة أحمد فتحي زغلول وتقديم د. محمود النجيري)، الجيزة: مكتبة النافذة.
ديورَانت، ويليام جيمس (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، **قصة الحضارة**، (ترجمة د. زكي نجيب محمُود وآخرين)، بيروت: دار الجيل، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، **المهذب في اختصار السنن الكبير للبيهقي**، ط.١، (تحقيق ياسر بن إبراهيم وآخرون)، دار الوطن، الرياض، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، **أساس التقديس**، ط.١، (تحقيق د. عبد الله محمد إسماعيل)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٣٢ه/٢٠١١م.
الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، **معالم أصول الدين**، ط.د، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)، دار الكتاب العربي، بيروت، ت.د.
الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، **مفاتيح الغيب**، ط.٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ.
الراغب، الحسين بن محمد الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، ط.١، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٤٢٠هـ.
الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن (ت ٣٦٠هـ)، **أمثال الحديث المروية عن النبي ﷺ**، ط.١، (تحقيق أحمد تمام)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٩هـ.
راولز، جون (٢٠١١م)، **نظرية في العدالة**، (ترجمة ليلى الطويل)، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.
رسلان، صلاح الدين بسيوني (١٩٩٠م)، **القيم في الإسلام**، ط.د، القاهرة: دار الثقافة.
رمضان، طارق (٢٠١٠م)، **الإصلاح الجذري؛ الأخلاقيات الإسلامية والتحرر**، ط.١، (ترجمة أمين الأيوبي)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
رولز، جون (٢٠٠٩م)، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ط.١، (ترجمة حيدر حاج إسماعيل بمراجعة ربيع شلهوب)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
الريسوني، أحمد (١٩٩٢م)، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط.٢، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
الريسوني، أحمد (١٩٩٧م)، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي**، ط.١، المنصورة: دار الكلمة.
الريسوني، أحمد (٢٠١٣م)، **مدخل إلى مقاصد الشريعة**، ط.١، المنصورة: دار الكلمة.
الزبداني، عمر أنور (١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، **السياسة الشرعية عند الجويني؛ في قواعدها ومقاصدها**، ط.١، بيروت: دار البشائر الإسلامية.
الزحيلي، محمد (١٤٠١هـ/١٩٩١م)، **وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه**، ط.د، طرابلس، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.
الزركشي، محمد بن عبد الله (ت ٧٩٤هـ)، **المنثور في القواعد الفقهية**، ط.٢، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
الزِركلي، خير الدين بن محمود (٢٠٠٢م)، **الأعلام**، ط.١٥، بيروت: دار العلم للملايين.
زغيبة، عز الدين (٢٠١٠م)، **مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية**، ط.١، عمان: دار النفائس.
الزمخشري، محمود بن عمرو (ت ٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، ط.١، (تحقيق محمد باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
الزمخشري، محمود بن عمرو (ت ٥٣٨هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ط.٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.
السباعي، مصطفى بن حسني (ت ١٣٨٤هـ)، **مقتطفات من كتاب من روائع حضارتنا**، ط.١، دار الوراق والمكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزأوغلي (ت:٦٥٤هـ)، **إيثار الإنصاف في آثار الخلاف**، ط.١، (تحقيق ناصر العلي الناصر الخليفي)، دار السلام، القاهرة، ١٤٠٨هـ.
السرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٨٣هـ)، **المبسوط**، ط.د، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤ه/١٩٩٣م.
السرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٨٣هـ)، **شرح السير الكبير**، د.ط. الشركة الشرقية للإعلانات، ١٩٧١م.

السِّغْنَاقي، الحسين بن علي (ت ٧١١هـ)، **الكافي شرح البزودي**، ط.١، (تحقيق فخر الدين سيد محمد قانت)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
السفيري، محمد بن عمر (ت ٩٥٦هـ)، **المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية ﷺ من صحيح الإمام البخاري**، ط.١، (تحقيق أحمد فتحي عبد الرحمن)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
السلماسي، يحيى بن إبراهيم الأزدي (ت ٥٥٠هـ)، **منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد**، ط.١، (تحقيق محمود بن عبد الرحمن قدح)، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، **الفوائد في اختصار المقاصد**، ط١، (تحقيق خالد الطباع)، دار الفكر، دمشق، ١٤١٦هـ.
السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٤هـ/١٩٩١م.
السلمي، عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، **الأجوبة القاطعة لحجج الخصوم للأسئلة الواقعة في كل العلوم**، ط.١، (تحقيق محمد خير رمضان يوسف)، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣٦ه/٢٠١٥م.
سليمان، عصام (١٩٨٩م)، **مدخل إلى علم السياسة**، ط.٢، بيروت: دار النضال.
السمرقندي، نصر بن محمد (ت ٣٧٣هـ)، **بحر العلوم**، (تحقيق د. محمود مطرجي)، دار الفكر، بيروت، ت.د.
السمعاني، مصور بن محمد (ت ٤٨٩هـ)، **الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة**، ط.١، (تحقيق د. نايف نافع العمري)، دار المنار، القاهرة، ١٩٩٢م.
السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت ٧٥٦هـ)، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، ط.١، (تحقيق محمد باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
السندي، محمد بن عبد الهادي (ت ١١٣٨هـ)، **حاشية السندي على سنن ابن ماجة**، د.ط، دار الجيل، بيروت، د.ت.
السنوسي، عبد الرحمن بن معمَّر (١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، **الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة**، ط.١، كويت: إصدار مجلة الوعي الإسلامي رقم ٢١.
السويلم، سامي (٢٠١٣م)، **مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي**، ط.١، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.
السيف، توفيق (٢٠١١م)، **رجل السياسة؛ دليل في الحكم الرشيد**، ط.١، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
السيناوني، حسن بن عمر المالكي (ت: بعد ١٣٤٧هـ)، **الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع**، ط.١، مطبعة النهضة، تونس، ١٩٢٨م.
السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **الأشباه والنظائر**، ط.١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
الشاشي، محمد بن علي القفال (ت ٣٦٥هـ)، **محاسن الشريعة**، (تحقيق كمال العروسي)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٩٢م.
الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي (ت ٧٩٠هـ)، **الاعتصام**، ط.١، (تحقيق سليم بن عيد الهلالي)، دار ابن عفان، الرياض، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م. ونسخة أخرى: ط.١، (تحقيق د. محمد بن عبد الرحمن الشقير ود. سعد بن عبد الله آل حميد ود. هشام بن إسماعيل الصيني)، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤٢٩ هـ/٢٠٠٨م.
الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي (ت ٧٩٠هـ)، **الموافقات**، ط.١، (تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخُبَر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
الشتيوي، محمد علي الجيلاني (١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام**، ط.١، بيروت: مكتبة حسن العصرية.

الشقحاء، فهد محمد (٢٠٠٤م)، **الأمن الوطني تصور شامل**، ط١، الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ)، **الملل والنحل**، ط.د، مؤسسة الحلبي، ت.د.

الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، ط.١، (تحقيق أحمد عزو عناية)، دار الكتاب العربي، دمشق، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، **الدراري المضية شرح الدرر البهية**، ط.١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، ط.د، (تحقيق محمود إبراهيم زايد)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.

الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، **المسند**، ط.١، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

الشيباني، محمد بن الحسن (ت ١٨٩هـ)، **الكسب** (ومعه شرح السرخسي)، ط.١، (تحقيق د. سهيل زكار)، الناشر عبد الهادي حرصوني، دمشق، ت.د.

الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ)، **التبصرة في أصول الفقه**، ط.١، (تحقيق د. محمد حسن هيتو)، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.

صالح، فواز، ٢٠١١م، مبدأ احترام الكرامة الإنسانية في مجال الأخلاقيات الحيوية، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، (العدد ١).

الصالحي، محمد بن يوسف (ت ٩٤٢هـ)، **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، ط.١، (تحقيق عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

صعب، حسن (١٩٨١م)، **علم السياسة**، ط.٧، بيروت: دار العلم للملايين.

صغيري، نور الدين، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، أثر السياسة الشرعية في وظيفة الولاية العامة، **مجلة آفاق الثقافة والتراث**، (العدد ٣٨).

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ)، **تصحيح التصحيف وتحرير التحريف**، ط.١، (تحقيق السيد الشرقاوي)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

الطائي، محمد بن محمد (ت ٥٥٥هـ)، **كتاب الأربعين في إرشاد السائرين إلى منازل المتقين**، ط.١، (تحقيق عبد الستار أبو غدة)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٩م.

الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، **مسند الشاميين**، ط.١، (تحقيق حمدي السلفي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، **تاريخ الرسل والملوك**، ط.٢، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧هـ.

الطحطاوي، أحمد بن محمد (ت ١٢٣١هـ)، **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**، ط.١، (تحقيق محمد الخالدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.

الطرابلسي، علي بن خليل (ت ٨٤٤هـ)، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، ط.د، دار الفكر، بيروت، ت.د.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي (ت ٧١٦هـ)، **شرح مختصر الروضة**، ط.١، (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

الطيالسي، سليمان بن داود (ت ٢٠٤هـ)، **المسند**، ط.١، (تحقيق محمد عبد المحسن التركي)، دار هجر، مصر، ١٩٩٩م.

ظريفي، شير علي (٢٠٠٥/٢٠٠٦م)، **الثوابت والمتغيرات بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد بكستان.

عاشور، مجدي محمد (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، **الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي**، ط.١، دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث.

عبد الحليم، محمود (١٩٨٥م)، **الإسلام والعقل**، ط.٢، القاهرة، دار المعارف.

عبد الخالق، فريد (١٩٩٨م)، **في الفقه السياسي الإسلامي**، ط.١، القاهرة: دار الشروق.

عبد الرحمن، طه (١٩٨٧م)، **في أصول الحوار والتجديد، علم الكلام**، ط.د، البيضاء: المؤسسة الحديثة.

عبد الرحمن، طه (١٩٩٤م)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط.٢، بيروت، المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (٢٠٠٠م)، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط.٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (٢٠١٢م)، روح الدين: **من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، ط.٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، عبد الله الزبير، ١٩٩٧م، مرتكزات الخطاب الدعوي في التبليغ والتطبيق، **كتاب الأمة**، (العدد ٦٥)، ط.١، الدوحة: وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية.

العبيدي، د. حمادي (١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، ط.١، دمشق: دار قتيبة.

العتيبي، سعد مطر (٢٠٠٩م)، **فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين**، ط.١، الرياض: دار الفضيلة.

العتيبي، سعد مطر، **مقالات في السياسة الشرعية**، ط.د، لندن، البيان مركز البحوث والدراسات.

العتيبي، عبد الله سهل (٢٠٠٩م)، **النظام العام للدولة المسلمة**، ط.١، الرياض: كنوز إشبيليا.

عثمان، محمد فتحي (١٩٨٢م)، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي**، ط.١، القاهرة: دار الشروق.

العثيمين، محمد بن صالح (١٤٢٢هـ/١٤٢٨هـ)، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، ط.١، الدمام: دار ابن الجوزي.

العثيمين، محمد بن صالح، **شرح رياض الصالحين**، ط.د، الرياض: دار الوطن.

عروة، عباس (٢٠٠٦م)، صدام الحضارات من منظور علم النزاع والسلم، منشور على الرابط
www.cordoue.ch/conflict-a-religion/islam-west-doha-seminar/item/13-الإسلام-والغرب-من-أجل-عالم-أفضل.

العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ) **تهذيب التهذيب**، ط.١، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ١٣٢٦هـ.

العسكري، الحسن بن عبد الله (ت نحو ٣٩٥هـ)، **الوجوه والنظائر**، ط.١، (تحقيق محمد عثمان)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

عطوة، عبد العال (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، **المدخل إلى السياسة الشرعية**، ط.٢، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

عطية، جمال الدين (٢٠١١م)، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ط.٣، هرندن فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

العلائي، خليل بن كيكلدي (ت ٧٦١هـ)، **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، ط.٢، (تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيوت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

العلواني، طه جابر (٢٠٠١م)، **مقاصد الشريعة**، ط.١، بيروت: دار الهادي.

العلواني، زينب (٢٠١٢م)، **تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين: مدارسة مع الشيخ طه جابر العلواني**، ط.١، هرندن فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

علي، محمد محمد (٢٠٠٦م)، **علم التخاطب الإسلامي**، ط.١، بيروت: دار المدار الإسلامي.

عليش، محمد بن أحمد (ت ١٢٩٩هـ)، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، ط.د، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

عمارة، محمد (١٩٨٥م)، **حقوق الإنسان ضرورات لا حقوق**، ط.د، الكويت: عالم المعرفة.

عمارة، محمد (٢٠٠٣م)، **الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية**، ط.١، القاهرة: دار الشروق.

عمارة، محمد (٢٠٠٩م)، **في النظام السياسي الإسلامي**، ط.١، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري.

عمر، أحمد مختار وآخرون (٢٠٠٨م)، **معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي**، ط.١، القاهرة: عالم الكتب.

عمر، أحمد مختار وآخرون (٢٠٠٨م)، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط.١، القاهرة: عالم الكتب.

العمري، علي (٢٠١٤م)، **أفاق الحرية**، ط.١، جدة: دار الأمة.

غارودي، روجيه (١٩٩٩م)، **في سبيل حوار الحضارات**، ط.د، (ترجمة د. عادل العوا)، بيروت، دار عويدات، ت.د.

غانم، إبراهيم البيومي وآخرون (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، وط.١، القاهرة: دار السلام.

غدِنْز، أنتوني، وبيردسال، كارين (٢٠٠٥م)، **علم الاجتماع**، ط.٤، (ترجمة د. فايز الصياغ)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ) **فاتحة العلوم**، ط.١، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، ط.د، دار المعرفة، بيروت، ت.د.

الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط.١، (تحقيق عبد الله الخليلي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **المنخول من تعليقات الأصول**، ط.٣، (تحقيق د. محمد حسن هيتو)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤١٩هـ.

الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **المنقذ من الضلال**، ط.د، (تحقيق د. عبد الحليم محمود)، دار الكتب الحديثة، مصر، ت.د.

الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **حقيقة القولين**، ط.١، (تحقيق الداني بن منير آل زهوي)، مؤسسة الريان، يروت، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **فضائح الباطنية**، (تحقيق عبد الرحمن بدوي)، ط.د، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ت.د.

الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **معارج القدس في مدراج معرفة النفس**، ط.٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٥م.

الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **معيار العلم في فن المنطق**، ط.د، (تحقيق د. سليمان دنيا)، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

الغُمَارِي، أحمد بن محمد (ت ١٣٨٠هـ)، **المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي**، ط.١، دار الكتبي، القاهرة، ١٩٩٦م.

الغنوشي، راشد (١٩٩٣م)، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ط.١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الفارابي، محمد بن محمد (ت ٣٣٩هـ)، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، ط.١، (تحقيق د. سحبان خليفات)، الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٧م.

الفاسي، علال (١٩٩٣م)، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط.٥، بيروت: دار الغرب الإسلامي. و: (٢٠١١م)، (تحقيق د. إسماعيل الحسني)، ط.١، القاهرة: دار السلام.

الفاسي، علال (٢٠١١م)، **دفاع عن الشريعة**، ط.د، القاهرة – بيروت: دار الكتاب المصري – دار الكتاب اللبناني.

فاوت، سايمون وآخرين (٢٠١٤م)، **قراءة في الدموقراطية الإجتماعية**، ط.د، (ترجمة: خليل أبو عياش)، عمان: مؤسسة فريدريش إيبرت.

الفراء، محمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ)، **العدة في أصول الفقه**، ط.٢، (تحقيق د. أحمد المباركي)، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ)، **كتاب العين**، ط.د، (تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي)، دار ومكتبة الهلال، ت.د.

الفناري، محمد بن حمزة (ت ٨٣٤هـ)، **فصول البدائع في أصول الشرائع**، ط.١، (تحقيق محمد حسين إسماعيل)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م/١٤٢٧هـ.

فوكوياما، فرانسيس (٢٠٠٧م)، **بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والغدارة في القرن الحادي والعشرين**، ط.١، (ترجمة مجاب الإمام) الرياض: مكتبة العبيكان.

الفيومي، أحمد بن محمد الحموي، (ت نحو ٧٧٠هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ط.١، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٩٤م.

القاري، علي بن (سلطان) محمد الهروي (ت ١٠١٤هـ)، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ط.١، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

قاسم، محي الدين محمد (١٩٩٧م)، **السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث**، د.ط، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

القحطاني، سعيد (٢٠١٣م)، حفظ الأمن بين المقصد والوسيلة، **مجلة البحوث الأمنية**، (العدد ٥٦).

القرافي، أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، **الذخيرة**، ط.١، (تحقيق محمد حجي وآخرين)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

القرافي، أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، **شرح تنقيح الفصول**، ط.١، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

القرشي، ماهر (٢٠١٤م)، **فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية**، ط.١، بيروت: مركز نماء.

القرضاوي، يوسف (١٩٩٦م)، **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ط.١، القاهرة: مكتبة وهبة.

القرضاوي، يوسف (٢٠٠١م)، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ط.١، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.

القرضاوي، يوسف (٢٠٠١م)، **رعاية البيئة في شريعة الإسلام**، ط.د، القاهرة: دار الشروق.

القرضاوي، يوسف (٢٠٠١م)، **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، ط.١، القاهرة: دار الشروق.

القرضاوي، يوسف (٢٠٠٧م)، **الدين والسياسة**، ط.د، دبلن: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

القرطبي، محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، ط.٢، (تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

القرني، د. عوض صلاح (١٤٣٤هـ/٢٠١٢م)، روح **التشريع بين الإسلام والغرب؛ إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي**، ط.١، القاهرة: دار السلام.

القرني، د. محمد بن حجر (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، **التشريع الوضعي دراسة عقدية**، ط.١، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

القسطلاني، أحمد بن محمد (ت ٩٢٣هـ)، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، ط.٧، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣٢٣هـ.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن (ت ٤٦٥هـ)، **لطائف الإشارات**، ط.٣، (تحقيق إبراهيم البسيوني)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ت.

القِنّوجي، محمد صديق حسن (ت ١٣٠٧هـ)، **أبجد العلوم**، ط.١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

القَنوجي، محمد صديق حسن (ت ١٣٠٧هـ)، **إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة**، ط.١، دون معلومات عن دار النشر أو مكانه، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

القياتي، محمد أحمد (٢٠٠٩م)، **مقاصد الشريعة عند الإمام مالك بين النظرية والتطبيق**، ط.١، القاهرة: دار السلام.

كارل، ألكس، **الانسان ذلك المجهول**، (ترجمة عبد الحليم النجار)، مصر: مطبعة المعارف.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود (ت ٥٨٧هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ط.٢، (تحقيق علي معوض وعادل عبدالموجود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.

كانط، ايمانويل (٢٠١٠م)، **نحو السلام الدائم**، ط.٢، (ترجمة عثمان أمين)، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

الكتاني، محمد (٢٠٠٤م)، منظومة القيم المرجعية في الإسلام، الرباط: منشورات إيسيسكو، http://www.isesco.org.ma/pub/ARABIC/kiyam%20marji3iya/Menu.htm.

الكتاني، محمد عَبْد الحَيّ بن عبد الكبير (ت ١٣٨٢هـ)، **التراتيب الإدارية**، ط.٢، (تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، ت.د.

الكَوَاكِبي، عبد الرحمن بن أحمد (ت ١٣٢٠هـ)، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ط.د، المطبعة العصرية، حلب، ت.د.

الكيلاني، عبد الله إبراهيم (٢٠٠٦م)، الرؤية الإسلامية للعالم وأثرها في تحديد السياسة الخارجية، **اسلامية المعرفة**، (العدد ٤٥).

الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، ط.١، عمان: دار الفرقان والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الكيلاني، رشاد صالح زيد (٢٠١٢م)، **الأمن الاجتماعي؛ مفهومه، تأصيله الشرعي، وصلته بالمقاصد الشرعية**، المؤتمر الدولي: الأمن الاجتماعي في التصور الإسلامي، جامعة آل البيت بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية، مفرق الأردن.

لمدى، د. شعيب أحمد (٢٠١٤م)، **مقصد العدل عند ابن تيمية**، ط.١، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الماوردي، علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ)، **أدب الدنيا والدين**، ط.د، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م.

الماوردي، علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ)، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك**، ط.د، (تحقيق محي السرحان وحسن الساعاتي)، دار النهضة العربية، بيروت، ت.د.

الماوردي، علي بن محمد (ت ٤٥٠هـ)، **درر السلوك في سياسة الملوك**، ط.د، (تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد)، دار الوطن، الرياض، ت.د.

المباركفوري، عبيد الله بن محمد عبد السلام (١٩٨٤م)، **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ط.٣، بنارس الهند: الجامعة السلفية.

المحاسبي، الحارث بن أسد (ت ٢٤٣هـ)، **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، ط.٢، (تحقيق حسين القوتلي)، دار الكندي ودار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.

محمد، صباح محمود (١٩٩٠م)، **الأمن الإسلامي دراسات في التحديات الجيوبوليتكية**، ط.١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني.

محمد، رفعت، **التعاون الدولي والسلام العام**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٤٥م.

مخدوم، مصطفى (١٩٩٠م)، **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، ط.١، الرياض: دار إشبيليا.

المراغي، محمد بن مصطفى (ت ١٣٦٥هـ)، **الاجتهاد في الإسلام**، ط.١، (تحقيق محمد الغضبان)، مكتبة كنوز المعرفة، المنصورة، ت.د.

المرداوي، علي بن سليمان (ت ٨٨٥هـ)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ط.٢، دار إحياء التراث العربي، ت.د.

المروزي، محمد بن نصر (ت ٢٩٤هـ)، **تعظيم قدر الصلاة**، ط.١، (تحقيق د. عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي)، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٦هـ.

المسعودي، علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ)، **التنبيه والإشراف**، ط.د، (تحقيق عبد الله الصاوي)، دار الصاوي، القاهرة، ت.د.

المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة**، ط.د، بيروت: عالم الكتب.

المقري، محمد بن أحمد (ت ٧٥٩هـ)، **قواعد الفقه**، (تحقيق د. محمد الدردابي)، ط.١، دار الأمان، الرباط، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

ملحم، محمد همام (٢٠٠٥م)، **فقه الأولويات وتطبيقاته في السياسة الشرعية**، أطروحة دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان الأردن.

ملكاوي، فتحي حسن (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، **منظومة القيم العليا؛ التوحيد والتزكية والعمران**، ط.١، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين (ت ١٠٣١هـ)، **التيسير بشرح الجامع الصغير**، ط.٣، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين (ت ١٠٣١هـ)، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ط.١، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ.

المواق، محمد بن يوسف (ت ٨٩٧هـ)، **سنن المهتدين في مقامات الدين**، ط.١، (تحقيق محمدن بن سيدي محمد بن حمّين)، مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، سلا، ٢٠٠٢م

الموس، الحسين (١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)، **تقييد المباح: دراسة أصولية وتطبيقات فقهية**، ط.١، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة (٢٠١٤م)، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط.١٣، دمشق: دار القلم.

ميلاد، زكي وآخرون (٢٠١٤م)، **تعارف الحضارات**، ط.١، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية.

نبي، مالك (١٩٨١م)، **مشكلة الحضارة**، ط.د، دمشق: دار الفكر.

النجار، عبد المجيد (٢٠٠٨م)، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، ط.٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

هاشم، مازن موفق (٢٠١٤م)، **مقاصد الشريعة الإسلامية مدخل عمراني**، ط.١، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الهروي، القاسم بن سلاّم (ت ٢٢٤هـ)، **كتاب الأموال**، (تحقيق خليل محمد هراس)، دار الفكر بيروت.

هندو، محمد (١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)، **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، ط.١، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الهيتمي، أحمد بن محمد ابن حجر (ت ٩٧٤هـ)، **الفتح المبين بشرح الأربعين**، ط.١، (تحقيق أحمد المحمد وآخرون)، دار المنهاج، جدة، ١٤٢٨ه/٢٠٠٨م.

وقيع، محمد بن خلف البغدادي (ت ٣٠٦هـ)، **أخبار القضاة**، ط.١، (تحقيق عبد العزيز المراغي)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.

وليم، جان بول (٢٠٠١م)، **الأديان في علم الاجتماع**، (ترجمة بسمة علي بدران)، ط.١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

اليوبي، محمد سعد بن أحمد (١٤٣٠هـ)، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ط.٢، الدمام: دار ابن الجوزي.

المراجع الأجنبية:

Hawkesworth, Mary, 2002, The science of politics and the politics of science, **Encyclopedia of government and politics**, edited by Mary Hawkesworth and Maurice Kogan, London and New York: Routledge.

Malnes, Raino and Midgaard, Knut, **Filozfia politike**, ed.2, translated into Albanian: Ermir Pulahu, Prishtine: Rozafa.

Encyclopædia Britannica Online, s.v. "political science", accessed January 15, 2013, **www.britannica.com/EBchecked/topic/467721/political-science.**

Hodgson, Marshall G. S., 1974, **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization**, Chicago: University of Chicago Press.

PURPOSES OF ISLAMIC LAW IN POLITICS AND GOVERNANCE APPLIED COMPARATIVE FOUNDATIONAL STUDY

By

VALON MYRTË VESEL MYRTA

Supervisor

Dr. "MUHAMMAD NAEEM" YASEEN, Prof.

ABSTRACT

This study aimed at identifying the purposes of Islamic law in politics and governance, clarifying the Sharia approach to the application of these purposes, and their status in the legislative structure. For this purpose, it was necessary to reach a perception of the relational meaning between purposes of Islamic law and politics, as an attempt to answer a significant question: what is the relationship between between purposes of Islamic law and politics? This question involves recognizing that there is a relationship between them, which requires a group of sub-quastions linked to convergence and divergence points of the Islamic law and Sharia politics, after providing the basic meaning of the terms.

The researcher uses analytical approach of interpretation, criticism and deductive reasoning. The researcher also uses the dialogic approach to clarify the relations between the diodes and discuss the different opinions. The researcher also relies on the descriptive approach to extrapolate scientific material related to the thesis topics with using the selection element. The information was referred to their references according to the documentary approach.

The study dealt with eight aspects of contemporary dialectical diodes for each each of the purposes and politics. The study deduced seven purposes of politics legislation, purposes that save the value of human life, society, and the physical environment, that are all mentioned in the Holly Quran and Sunnah in different connotations, and which are found in the folds of the scientists words without investigate their dimensions.

The researcher recommended the researchers to work hard to show the "impact of the purposes on the contemporary political calamity", and to study in depth the issue of "arrangement and overlap of purposes". He also recommended the universities to include the material study of "the political purposes of the Islamic legislation" to be taught in the Department of Justice and Politics under the name: "Islamic politics Fundamentals", along the lines of fundamentals of jurisprudence; since the politics is based on the major legislative issues within the purposes structure.